

Jeffrey Herf

EL MODERNISMO REACCIONARIO

Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich

JEFFREY HERF

EL MODERNISMO REACCIONARIO

Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Traducción de
EDUARDO L. SUÁREZ

Primera edición en inglés, 1984
Primera edición en español, 1990

Título original:
Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich

ISBN 0-521-33833-6 (pbk.)

ISBN 968-16-3516-7

Impreso en México

A mis padres

PREFACIO

Con este estudio de la manera truncada y paradójica como la Derecha alemana incorporó la Ilustración, deseo acentuar las contribuciones positivas de la Ilustración a la vida moderna. Los avances científicos y tecnológicos de Alemania ocurrieron sin el beneficio de una tradición vital de liberalismo político. Sin embargo, muchos observadores concluyeron que la maldad de Hitler tenía sus orígenes en un exceso de razón, opinión que se encuentra detrás de gran parte del pesimismo cultural contemporáneo. Pero la razón de la Ilustración significaba más y algo distinto de la racionalidad de medios a fines del terror burocrático. No es la Ilustración, sino su incorporación inadecuada y parcial a la sociedad alemana, lo que debe condenarse... y entenderse.

Este estudio pretende ser también un recordatorio de que las ideas importan, y más específicamente que las explicaciones simplistas de las causas y las consecuencias del cambio tecnológico pueden tener y han tenido peligrosas consecuencias políticas. En un periodo en que las democracias occidentales están afrontando los retos de la tercera revolución industrial de computadores y telecomunicaciones, un estudio de la

respuesta alemana a la segunda revolución industrial tiene cierta importancia contemporánea. Ahora, muchos intelectuales de Alemania Occidental y de Occidente en general se sienten menos entusiastas acerca de las perspectivas ofrecidas por los cambios tecnológicos que los modernistas reaccionarios. Pero la desconfianza de la razón y la inclinación a dotar a la tecnología de cualidades que no posee, mientras se permanece en gran medida ignorante de sus características técnicas inherentes, continúa afectando las relaciones entre la tecnología y el alma.

Al redactar este libro, no pude dejar de advertir la semejanza existente entre el modernismo reaccionario y los fanatismos bien dotados en términos tecnológicos y financieros del Tercer Mundo. Durante los años sesenta se popularizaron las críticas a la aplicación de la experiencia europea al mundo no occidental. Aunque el Occidente es peculiar, los acontecimientos contemporáneos del Tercer Mundo sugieren que, como señalara hace casi 20 años Ralf Dahrendorf, Alemania sigue siendo la primera nación nueva que muestra su futuro a las naciones menos desarrolladas. Mientras el nacionalismo siga siendo una fuerza potente, seguiremos afrontando algo semejante al modernismo reaccionario. Las perspectivas de un mundo mejor no mejorarán por una alianza antiliberal entre los intelectuales occidentales que han perdido la fe en la Ilustración y los intelectuales de las naciones en desarrollo

que erradamente equiparan la modernidad sólo con la tecnología.

Este libro es un estudio de una tradición cultural y su efecto sobre la política, dos dimensiones del análisis histórico y social que con frecuencia han estado separadas en las ciencias sociales últimamente. A pesar de la jactancia de los defensores recientes del análisis "estructural", los hechos nos regresan a la concepción de que las ideas políticas y las tradiciones culturales no son menos importantes que las estructuras de clases o Estados. Todo estudioso serio del nacionalsocialismo deberá considerar el olvido del significado y la intencionalidad en la política, por parte de las ciencias sociales, como una repetición de las ilusiones de la República de Weimar que Hitler explotara con tanta eficacia.

Cuando empecé este estudio, aspiraba a demostrar la utilidad de las categorías centrales tomadas de la teoría crítica de la sociedad de la escuela de Francfort para explicar los desarrollos históricos y políticos. Pero al escribir el libro me convencí de que la teoría que impulsó la investigación estaba profundamente errada. La idea de la dialéctica de la Ilustración de Theodor Adorno y Max Horkheimer, así como las opiniones de Herbert Marcuse sobre la tecnología y la sociedad, ofrecían una riqueza de ideas y cuestionamientos sin los cuales no habría surgido mi interpretación del modernismo reaccionario. La controversia que rodeó a las concepciones de Marcuse sobre la tecnología y la so-

ciedad fue un importante punto de partida de este libro. Irónicamente, gran parte de las concepciones que contiene este ensayo interpretativo surge de mi lucha con ideas que ya no me parecen convincentes. El lector deberá decidir si he podido o no ver más allá parándome sobre los hombros de estas figuras. Pero mi deuda con los críticos teóricos sigue siendo importante.

He recibido apoyo, críticas e inspiración de muchas personas en el curso de este estudio. Este libro apareció primero como una tesis en el Departamento de Sociología de la Universidad Brandeis. Kurt Wolff fue el director de la tesis y como tal me ofreció cálido apoyo, comentarios críticos y aliento para un estudio de la relación existente entre la cultura, la sociedad y la política. Egon Bittner, quien también supervisó la tesis, formuló penetrantes interrogantes acerca del papel de la tecnología en las sociedades modernas, que me obligaron a enfocar mejor la cuestión. Paul Breines, también miembro del comité de tesis, aportó sus conocimientos considerables sobre el radicalismo cultural en Europa Central, así como su amistad y su apoyo durante muchos años. Carmen Sirianni formuló perspicaces comentarios sobre la tesis que resultaron útiles cuando la expandí para abarcar los últimos años del Tercer Reich.

George Mosse me introdujo al estudio de la historia, la cultura y la sociedad modernas de Europa; me ofre-

ció su aliento, sabiduría y amistad durante muchos años; y formuló comentarios sobre el manuscrito anterior. Los interrogantes planteados por sus estudios acerca de los orígenes de la ideología nazi constituyeron uno de los puntos de partida cruciales de esta obra. Anson Rabinbach comentó el manuscrito, inspiró algunas de sus partes con su propia obra sobre el nacionalsocialismo, la teoría social, y la historia social y cultural de la Europa moderna, y discutió los grandes temas del libro ampliamente durante muchos años. Estoy agradecido por su amistad perdurable y su apoyo que han ayudado a la elaboración de este libro.

Quiero agradecer el apoyo financiero del Servicio de Intercambio Académico Alemán para la investigación que realicé en Francfort en 1978-1979. En la Universidad de Francfort, Iring Fetscher, Ansgar Hillach y Eike Hennig me ayudaron mucho al sugerir ciertas conexiones entre las discusiones de la teoría social que se realizan ahora en Alemania Occidental y las cuestiones planteadas en este libro. Moishe Postone, quien estudiaba en Francfort mientras yo realizaba investigaciones allí, aportó valiosas sugerencias acerca de los orígenes del antisemitismo. Aunque quizá no estén de acuerdo con mis conclusiones, su compañía estimulante fue típica de la vivaz comunidad intelectual de Francfort. Alphonse Sollner, quien ahora se encuentra en el Instituto Otto Suhr de Berlín Occidental, compartió gustosamente sus ideas sobre el análisis del nacionalsocialismo de la escuela de Francfort.

Mientras trabajaba en este libro tuve el beneficio de otra comunidad intelectual, la de la Universidad de Harvard. Tuve la fortuna de que David Landes, cuya obra sobre la tecnología y la sociedad en la Europa moderna es un punto de partida para muchos estudios, fuese el director del Comité de Grados en Estudios Sociales. Landes me ofreció generosamente su apoyo, interés y sabiduría. Mi trabajo como asistente de Daniel Bell en su curso sobre tecnología y sociedad fue el inicio de una gran oportunidad para beneficiarme de sus ideas sobre la conexión entre el cambio tecnológico y las tendencias sociales y culturales.

Stanley Hoffmann, director del Centro de Estudios Europeos, ha creado una atmósfera propicia para la investigación interdisciplinaria. Muchas conversaciones que sostuve con mis colegas allí y en Estudios Sociales han ayudado a aclarar mis argumentos: Bill Buxton, Eric Goldhagen, Harvey Goldmann, Stephen Holmes, Richard Hunt, Stephen Kalberg, Ken Keulman, Charles Maier, Harvey Rishikoff, Michael Smith, Judith Eisenberg Vichniac y Jeff Weintraub fueron particularmente útiles. Estoy en deuda también con mis discípulos, en particular con Daniel Goldhagen, quien escuchó pacientemente mis descripciones de "esos ingenieros extraños" y formuló algunas críticas muy útiles. Allan Silver, del Departamento de Sociología de la Universidad de Columbia, aportó sus ideas sobre la

teoría social, los ingenieros y la política en una perspectiva comparada.

Las clases y luego la amistad del profesor Hans Gerth, del Departamento de Sociología de la Universidad de Wisconsin, y más tarde por breve tiempo en la Universidad de Francfort, fueron uno de los puntos de partida de mi interés en la teoría social y en las paradojas de la sociedad alemana moderna. Su muerte inesperada, apenas algunos meses después de haberme recibido en Francfort con su cortesía habitual, me produjo gran tristeza. Si este libro logra mezclar la historia con el análisis de la sociedad, la política y la cultura, ello se deberá en parte a la creencia de Gerth de que así es como debe hacerse la sociología.

Todas las personas que participaron con su amistad y apoyo merecen más que una breve mención: Seyla Ben-Habib, Jessica Benjamin, Stephanie Engel, Art Goldhammer, David Held, Andy Markovits, Thomas McCarthy, Jerry Muller, Larry Simon, Dave Slaney, Peggy Somers, Charles Sowerwine, John Wechter y Fred van Gelder.

Por último, mi esposa, Sonya Michel, intervino en este libro desde su inicio mismo, formulando evaluaciones meticulosas y honestas, basadas en su propio conocimiento incisivo de la historia social y la política cultural en los Estados Unidos. Su compañía, inteligencia, crítica fina y cálido humor han contribuido inmensamente a este libro y a la vida de su autor.

Nadja Simone llegó a tiempo para avivar y añadir alegría a la terminación de este proyecto. Estoy especialmente en deuda con mis padres, Ernst Herf y Jane Vlier, cuyos apoyo y entendimiento no han desmayado jamás. Este libro está dedicado a ellos.

I. LA PARADOJA DEL MODERNISMO REACCIONARIO

No existe la modernidad en general. Sólo hay sociedades nacionales, cada una de las cuales se moderniza a su modo. Este estudio examina una paradoja cultural de la modernidad alemana, a saber: la aceptación de la tecnología moderna por los pensadores alemanes que rechazaron la razón de la Ilustración. En las teorías sociológicas del desarrollo de la modernidad europea predominan las dicotomías: tradición o modernidad, progreso o reacción, comunidad o sociedad, racionalización o carisma. Cuando se aplican a la historia alemana moderna, tales dicotomías sugieren que el nacionalismo alemán, y luego el nacionalsocialismo, fue motivado primordialmente por los rechazos de la modernidad: los valores políticos de la Revolución francesa y las realidades económicas y sociales creadas por la Revolución Industrial. Se nos dice que la Alemania romántica rechazó la modernidad científica. Si la visión pastoral hubiese conquistado al avance tecnológico, la modernidad alemana no habría conducido a la catástrofe alemana. En este estudio de una tradición cultural a la que he llamado el modernismo reaccionario, estoy postulando una visión más matizada de

la ideología alemana en la República de Weimar y el Tercer Reich.

Mi tesis básica es la siguiente. Antes y después de la toma del poder por parte de los nazis, una corriente importante dentro de la ideología conservadora y luego dentro de la ideología nazi fue una conciliación entre las ideas antimodernistas, románticas e irracionales del nacionalismo alemán y la manifestación más obvia de la racionalidad de medios y fines, es decir, la tecnología moderna. El modernismo reaccionario es una construcción ideal típica. Los pensadores a quienes llamo modernistas reaccionarios no se describieron jamás en estos términos precisos. Pero esta tradición era un conjunto coherente y significativo de metáforas, palabras familiares y expresiones emocionalmente cargadas que convirtieron la tecnología, de un componente de la *Zivilisation* occidental ajena, en una parte orgánica de la *Kultur* alemana. Aquí se combinaba la reacción política con el avance tecnológico. Allí donde los conservadores alemanes habían hablado de la tecnología *o* la cultura, los modernistas reaccionarios enseñaron a la Derecha alemana a hablar de la tecnología *y* la cultura. El modernismo reaccionario no fue primordialmente una reorientación pragmática o táctica, lo que no niega que haya transformado las necesidades militares-industriales en virtudes nacionales. Más bien, incorporó la tecnología moderna al sistema cultural del nacionalismo alemán moderno, sin disminuir los aspectos románticos y antirracionales de tal

sistema. Los modernistas reaccionarios eran nacionalistas que convirtieron el anticapitalismo romántico de la Derecha alemana en algo alejado del pastoralismo orientado hacia atrás, apuntando por el contrario hacia los lineamientos de un orden hermosamente nuevo que remplazaba al caos informe generado por el capitalismo por una nación unida, tecnológicamente avanzada. Al actuar así, contribuyeron a la persistencia de la ideología nazi durante todo el régimen de Hitler. Pugnaron por una revolución desde la Derecha que restablecería la primacía de la política y el Estado sobre la economía y el mercado, y que así reintegraría los lazos existentes entre el romanticismo y el rearme en Alemania.

Aunque los llamo modernistas reaccionarios, estos pensadores se veían a sí mismos como revolucionarios culturales que trataban de consignar el materialismo al pasado. En su opinión, el materialismo y la tecnología no eran en modo alguno idénticos. Thomas Mann captó la esencia del modernismo reaccionario cuando escribió que "el aspecto realmente característico y peligroso del nacionalsocialismo era su mezcla de una modernidad robusta y una postura afirmativa hacia el progreso combinadas con sueños del pasado: un romanticismo altamente tecnológico".[1] Este libro pre-

[1] Thomas Mann, "Deutschland und die Deutschen", en *Thomas Mann: Essays,* Band 2, *Politik,* comp. Herman Kunzke (Francfort, 1977), p. 294. Véase una crítica de las teorías dicotómicas del desarrollo de la "sociedad industrial" en

senta lo que Mann captara como la interconexión de la *Innerlichkeit* (orientación hacia adentro) alemana y la tecnología moderna.

La conciliación alemana de la tecnología y la sinrazón se inició en las universidades técnicas alemanas alrededor de principios del siglo, fue defendida primero por los intelectuales no técnicos de la revolución conservadora de Weimar, encontró un hogar en el Partido Nazi en los años veinte y entre los propagandistas del régimen de Hitler en los años treinta, y se convirtió en un factor del triunfo de la ideología totalitaria hasta 1945. Los campeones de esta tradición eran numerosos profesores de ingeniería y colaboradores de las revistas publicadas por las asociaciones de ingeniería nacionales. En la revolución conservadora de Weimar, la aceptación irracional de la tecnología fue defendida por Hans Freyer, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Werner Sombart y Oswald Spengler, mientras que Martin Heidegger añadía una voz más ambivalente al coro modernista reaccionario. Dentro del Partido Nazi, las teorías de Gottfried Feder sobre la amenaza del financiamiento judío a la productividad alemana se vieron finalmente complementadas por una

Anthony Giddens, "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology", *American Journal of Sociology,* 81 (1976), pp. 703-729. Véase también el ensayo de John Norr, "German Social Theory and the Hidden Face of Technology", *European Journal of Sociology,* XV (1974), pp. 312-336.

dicción más sutil del romanticismo y la técnica moderna bajo la dirección de Joseph Goebbels y Fritz Todt, el administrador de la construcción del *Autobahnen* y primer ministro de armamentos de Hitler. En todo momento, los modernistas reaccionarios contribuyeron a la coexistencia del irracionalismo político con el rearme y la racionalización industrial. Al final de la guerra, por ejemplo, la estación de investigación de las SS que desarrollaba en Peenemunde los cohetes V-1 y V-2 realizaba la búsqueda desesperada de un arma que invirtiera milagrosamente la marea de la guerra obviamente perdida en ese momento.

No es paradójico el rechazo de la tecnología y la razón de la Ilustración, ni la aceptación de la tecnología mientras se aclama la razón. Estos apareamientos son los resultados habituales de la elección entre el cientificismo y el pastoralismo. Pero sí resulta paradójico el rechazo de la Ilustración al mismo tiempo que se acepta la tecnología, como lo hicieron los modernistas reaccionarios en Alemania. Sostenían estos modernistas que Alemania podría ser *a la vez* tecnológicamente avanzada *y* fiel a su espíritu. Todo el legado antioccidental del nacionalismo alemán sugería que tal conciliación entre el espíritu y la tecnología quedaba descartada, ya que nada podía ser más ajeno a la cultura alemana. Pero los modernistas reaccionarios reconocieron que las ideas antitecnológicas eran fórmulas para la impotencia nacional. El Estado no

podía ser a la vez fuerte y tecnológicamente atrasado. Los modernistas reaccionarios insistían en que la *Kulturnation* podía ser a la vez poderosa y fiel a su espíritu. Como reiterara sin cesar Goebbels, éste sería el siglo del *stählernde Romantik,* romanticismo de acero.

Una observación fundamental acerca del nacionalsocialismo es que la ideología de Hitler fue el hecho político decisivo del régimen nazi hasta el catastrófico final. Muy pocos de los aliados conservadores de sus opositores izquierdistas esperaban que así ocurriera. Algunos sostenían que Hitler era un oportunista cínico que abandonaría el principio en aras del poder. Otros no pódian creer que alguien, o un gran número de personas, se tomara en serio una mezcla tan absurda de la irracionalidad y la inhumanidad. Y otros más, en esa época y después, sostuvieron que el nacionalsocialismo era fundamentalmente un rechazo completo del mundo moderno y sus valores. En consecuencia, su dinamismo ideológico quedaría destrozado en el curso del gobierno y la administración efectivos de la sociedad industrial más avanzada de Europa. El hecho de que esto no haya ocurrido ha suscitado desde entonces un debate académico.[2]

En este libro estoy aplicando la sociología interpre-

[2] Véase una reseña del debate actual en Karl Dietrich Bracher, "The Role of Hitler: The Problem of Underestimation", pp. 211-225, y Hans Mommsen, "National Socialism — Continuity and Change", pp. 179-210, ambos en *Fascism: A Reader's Guide,* comp. Walter Laqueur (Berkeley, 1976).

tativa a la solución de este problema. Como dice Max Weber, la sociología es una empresa interpretativa porque puede ofrecer explicaciones causales de la acción social sólo en la medida en que tales análisis sean simultáneamente adecuados por lo que toca al nivel del significado. Por lo tanto, a fin de contribuir a una explicación causal de la primacía de la política y la ideología en la Alemania nazi, me he concentrado en las motivaciones, los significados, las intenciones y el simbolismo, y he trazado una concepción típica ideal del mundo que estoy llamando modernismo reaccionario. En el último decenio ha surgido una brecha entre los analistas de la política y los analistas del significado y la intencionalidad. Por una parte, los estructuralistas militantes nos han dicho que las intenciones humanas cuentan poco en el esquema más amplio determinado por las clases, los Estados y el sistema internacional. Por otra parte, los fenomenólogos igualmente militantes han abandonado el campo del análisis político e histórico. Esta brecha se expresa en un barbarismo lingüístico: "macro" contra "micro" sociología. En los últimos tiempos, los militantes parecen ser un poco menos belicosos, y de nuevo se ha vuelto respetable la idea de prestar atención a lo que en efecto piensa y cree la gente. Esto no tiene nada que ver con el hecho de que la ciencia social se vuelva "blanda" en la delantera, sino más bien con la observación de Weber en el sentido de que la explicación de los sucesos sociales y políticos requiere un examen

cuidadoso del significado y la intencionalidad de los actores en un contexto histórico y social particular. En este sentido, las obras de Weber sobre el surgimiento del Estado moderno, la burocracia o el espíritu del capitalismo, de las ansiedades psicológicas propiciadas por las sectas protestantes, son análisis "estructurales". Este proyecto es elusivo y difícil porque requiere el examen de las conexiones entre la estructura socioeconómica, las tendencias culturales y la política. Ésta es, o debe ser, una de las tareas principales del sociólogo, y en este estudio me propongo seguir tales lineamientos. En lo que resta de este capítulo ubicaré esta obra en el contexto de los esfuerzos anteriores por entender el nacionalsocialismo y la modernidad y definiré los términos de la discusión.

Los intérpretes del nacionalsocialismo han ubicado la revuelta cultural y política contra la modernidad en el centro de las discusiones de la ideología nazi. Georg Lukács llamaba a Alemania la "nación clásica del irracionalismo". La concepción de la "nación retrasada" de Helmut Plessner, los estudios de la "ideología *völkisch*" de George Mosse, la obra de Karl Mannheim sobre el "pensamiento conservador", y el análisis de "la política de la desesperanza cultural" de Fritz Stern, destacaron la conexión existente entre la ideología derechista y la protesta contra la Ilustración, la ciencia moderna, el liberalismo, el mercado, el marxismo y los judíos. Talcott Parsons sostuvo que "por lo menos un aspecto decisivamente importante

del movimiento nacionalsocialista" fue "una movilización de las tendencias románticas profundamente arraigadas en la sociedad alemana al servicio de un movimiento político violentamente agresivo que incorporaba una revuelta 'fundamentalista' contra toda la tendencia de la racionalización del mundo occidental".[3] Henry J. Turner ha resumido recientemente el análisis presentado por los teóricos de la modernización. Afirma Turner que el nacionalsocialismo fue el producto de una "crisis de modernización". En términos ideológicos defendía el "antimodernismo utópico... una revuelta extrema contra el mundo industrial moderno y un intento de recaptura de un mítico pasado distante". El antimodernismo nacionalsocialista contrastaba con el fascismo italiano, con su fascinación futurista por la velocidad y la belleza de las máquinas.[4]

[3] Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Darmstadt, 1962); Helmut Plessner, *Die verspätete Nation* (Francfort, 1974); George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (Nueva York, 1964); Karl Mannheim, "Conservative Thought", en *From Karl Mannheim,* comp. Kurt Wolff (Nueva York, 1971), p. 132; Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Nueva York, 1961); Talcott Parsons, "Democracy and Social Structure in Pre-Nazi Germany", en *Essays in Sociological Theory* (Nueva York, 1964), p. 123. Véase también su ensayo "Some Sociological Aspects of Fascist Movements", pp. 124-141 en el mismo volumen. Fritz Ringer documentó posturas antimodernistas entre los profesores universitarios alemanes, en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, en *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

[4] Henry J. Turner, "Fascism and Modernization", en *Re-*

La ruta de Alemania hacia la modernidad se encontraba detrás de la intensidad de su revuelta antimodernista. Comparada con Inglaterra y Francia, la industrialización era tardía, rápida y completa. Las unidades económicas eran grandes, y la intervención estatal era extensa. Lo más importante era que la industrialización capitalista ocurrió sin una revolución burguesa exitosa. La burguesía, el liberalismo político y la Ilustración seguían siendo débiles.[5] Mientras que

appraisals of Fascism (Nueva York, 1975), pp. 117-139. James Gregor, quien se concentra en Italia, interpreta el fascismo como un movimiento de industrialización y modernización, al mismo tiempo que es una dictadura desarrollista. Véase James Gregor, "Fascism and Modernization: Some Addenda", *World Politics,* 26 (1974), pp. 382-384; *Interpretations of Fascism* (Morristown, N. J., 1974); y *The Fascist Persuasion in Radical Politics* (Princeton, N. J., 1974). Sobre el antiindustrialismo que comparten en Weimar la extrema Izquierda y la extrema Derecha, véase Helga Grebing, *Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus: Eine falsche Gleichung* (Stuttgart, 1969), esp. cap. 3, "Antiindustrie gesellschaftliche Kultur—, Zivilisations—, und Kapitalismuskritik", pp. 37-50; Rene Konig, "Zur Soziologie der Zwansiger Jahre: oder Ein Epilogue zu zwei Revolutionen, die niemals stattgefunden haben, und was daraus für unsere Gegenrat resultiert", en *Die Zeit ohne Eigenschaften: Eine Bilanz der Zwanziger Jahre,* comp. Leonard Rheinisch (Stuttgart, 1961), pp. 82-118; Claus Offe, "Technik und Eindimensionalitat: Eine Version der Technokratie-these?", en *Antworten auf Herbert Marcuse,* comp. Jürgen Habermas (Francfort, 1968), pp. 73-88.

[5] Por lo que toca al camino antiliberal seguido por Alemania en ruta hacia la modernidad, véase Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (Nueva York, 1966).

el concepto del Estado se asociaba en Inglaterra y Francia con la democracia y la igualdad, en Alemania seguía siendo autoritario y antiliberal.[6] Como dice Ralf Dahrendorf, la "potencialidad explosiva del desarrollo social alemán reciente" se halla en el "encuentro y combinación" de la industrialización rápida y las "estructuras heredadas del Estado dinástico de Prusia", encuentro que dejaba escaso espacio para el liberalismo político y económico.[7] El nacionalismo alemán fue en gran medida un movimiento contrario que expresaba la nostalgia por una vida preindustrial más simple. El *Volk* debía ser protegido contra las influencias corruptoras de la *Zivilisation* occidental.

¿Cómo se concilió entonces el nacionalismo alemán, y posteriormente el nacionalsocialismo, con la tecnología moderna? Barrington Moore hijo obtuvo la razonable conclusión de que "la limitación básica" de estas imágenes rurales "catonistas" se encontraba en su hostilidad infranqueable contra el industrialismo, a resultas de la cual se convertirían en una nostalgia rural.[8] Dahrendorf y David Schoenbaum llevaron adelante la idea de que la ideología nazi era incompatible

[6] Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship,* trad. Jean Steinberg (Nueva York, 1970).

[7] Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany,* p. 45.

[8] Barrington Moore, hijo, *The Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston, 1966), esp. pp. 484-508. Thorstein Veblen formuló un argumento similar en su obra clásica, *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (Ann Arbor, Mich., 1966).

con la sociedad industrial. Dahrendorf sostuvo que, a pesar de su ideología antimodernista, las exigencias del poder totalitario convirtieron a los nazis en innovadores radicales. El "fuerte impulso hacia la modernidad" era la característica decisiva del nacionalsocialismo que condujo a un conflicto notable entre la ideología y la práctica nazis. "El velo de la ideología no debe engañarnos", ya que la brecha existente entre la ideología y la práctica era tan notable que "casi nos vemos tentados a creer que la ideología era simplemente un esfuerzo para engañar a la gente deliberadamente".[9] Por lineamientos similares, Schoenbaum describió el nacionalsocialismo como una "revolución doble", es decir, una guerra ideológica contra la sociedad burguesa e industrial librada con medios burgueses e industriales. En su opinión, el conflicto entre la perspectiva antiindustrial de los ideólogos nazis y la práctica modernizante del régimen nazi se resolvió mediante un "acercamiento inevitable" entre el movimiento masivo nazi y las *élites* estatales e industriales que el movimiento había prometido destruir. En opinión de Schoenbaum, los nazis hicieron las paces con la tecnología moderna porque así lo requería la ejecución de su política antimodernista, pero no porque pudieran ver en ella algún valor intrínseco.[10]

[9] Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany,* pp. 381-386.

[10] David Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution* (Nueva York, 1967), p. 276.

Las tesis de Dahrendorf y de Schoenbaum hacen recordar el análisis del hitlerismo hecho por Hermann Rauschning como una "revolución del nihilismo" guiada por un conjunto totalmente cínico, oportunista, de racionalizaciones que pasan por una visión del mundo.[11] El problema es que, en demasiados casos muy importantes, la práctica de Hitler coincidió con su ideología. Si la ideología y la práctica estaban tan opuestas, ¿cómo explicaremos su terrorífica unidad durante la guerra y el Holocausto? La tesis de una "doble revolución" sugiere el cinismo ideológico ahí donde había consistencia ideológica y creencia. El "fuerte impulso hacia la modernidad", o por lo menos hacia ciertos aspectos de la sociedad moderna, no existía a expensas de la ideología nazi. Tanto Dahrendorf como Schoenbaum subestimaron el grado en que una aceptación selectiva de la modernidad —especialmente la tecnología moderna— había ocurrido ya dentro del nacionalismo alemán, antes y después de la toma del poder por parte de los nazis en 1933.

La dificultad principal de este enfoque ha sido su descuido de los aspectos modernos de la ideología nazi. Los marxistas han tenido escasa dificultad en este sen-

[11] Hermann Rauschning, *The Revolution of Nihilism* (Londres, 1939). Véase una crítica de esta tesis y una presentación de las ideas de Hitler como una visión coherente del mundo en Eberhard Jäckel, *Hitler's World View: A Blueprint for Power,* trad. Herbert Arnold (Middletown, Conn., 1972).

tido porque han examinado el régimen de Hitler como una variante del fascismo que a su vez era una forma del capitalismo. Tales análisis sugieren a veces que Hitler era simplemente un instrumento de los capitalistas o que la ideología nazi vio declinar efectivamente su importancia tras la toma del poder.[12] Y en el mejor de los casos, como en la obra clásica de Franz Neumann, *Behemoth*, emplean un concepto utilitario de la clase y la ideología que descarta la posibilidad de que el régimen de Hitler pudiera actuar contra los intereses del capital alemán, como en efecto ocurrió cuando perseguía utopías racistas y genocidas por encima de todo.[13] El camino es diferente, pero la conclusión es

[12] Como en Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism* (Londres, 1974). Véase también Jane Caplan, "Theories of Fascism: Nicos Poulantzas as Historian", *History Workshop Journal* (1977), pp. 83-100; y Anson Rabinbach, "Poulantzas and the Problem of Fascism", *New German Critique* (primavera de 1976), pp. 157-170.

[13] Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (Nueva York, 1944). Neumann escribió que "el valor político interno del antisemitismo... no permitirá jamás un exterminio completo de los judíos. El enemigo no puede ni debe desaparecer; siempre debe estar a la mano como un chivo expiatorio para todos los males originados en el sistema sociopolítico" (p. 125). Erich Goldhagen observa que el asesinato de los judíos era "la refutación más categórica de la tesis de que los nacionalsocialistas eran incrédulos y cínicos manipuladores del antisemitismo", en "Weltanschauung und Endlösung", *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte* (octubre de 1976), pp. 379-405. Véase también Andreas Hillgruber, *Hitlers Strategie: Politik und Krieg-*

la misma para los marxistas y los teóricos de la modernización: ya se deba a la naturaleza antimodernista de la ideología o al poder aplastante de los intereses clasistas, ambos enfoques sugieren que la ideología nazi no podría explicar las acciones del régimen de Hitler. Por lo tanto, no pueden explicar el triunfo de la ideología en el Tercer Reich.[14]

fuhrung, 1940-1941 (Francfort, 1965), y "Die 'Endlösung' und das deutsche Ostimperium als Kernstück des rassenideologischen Programms des Nationalsozialismus", *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte* (abril de 1972), pp. 133-153. Klaus Hildebrand, en *The Foreign Policy of the Third Reich* (Berkeley, 1973), distingue claramente los puntos comunes entre Hitler y las *élites* conservadoras tradicionales, así como sus puntos de divergencia cuando la ideología racial nazi sustituyó a la "política racional del poder" (pp. 106-107). Sobre los análisis marxistas del fascismo y la evitación de la catástrofe judía en la Alemania Occidental de la posguerra, véase Lucy Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians* (Cambridge, Mass., 1981); Jeffrey Herf, "The 'Holocaust' Reception in West Germany: Right, Center and Left", *New German Critique,* 19 (invierno de 1980), pp. 30-52; Moishe Postone, "Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to 'Holocaust' ", *New German Critique,* 19 (invierno de 1980), pp. 97-115; y Anson Rabinbach, "Anti-Semitism Reconsidered: Reply to Piccone and Berman", *New German Critique,* 21 (otoño de 1980), pp. 129-141.

[14] Los críticos del análisis del totalitarismo niegan que el nacionalsocialismo haya sido un sistema de dominación monolítico. Por ejemplo, Hans Mommsen y Martin Broszat sostienen que el nazismo era una "policracia" de autoridades en conflicto, lo que permitió el ascenso de los fanáticos radicales SS. Véase Broszat, *Der Staat Hitlers* (Munich, 1969), y Mommsen, "Continuity and Change in the Third

Durante los años treinta, se discutió la síntesis de la técnica y la sinrazón en la ideología alemana, entre los teóricos críticos de la escuela de Francfort y en la obra de Ernst Bloch, el marxista romántico. Los ensayos de Walter Benjamin sobre la Derecha de Weimar iniciaron una discusión del fascismo y la estética que continúa hasta el presente.[15] El análisis que hace Bloch

Reich". Los críticos han destruido a un espantapájaros. En *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, 1958), Hannah Arendt escribió que la ausencia de jerarquías claras, la multiplicación de puestos y la confusión de las responsabilidades burocráticas eran cruciales para el totalitarismo en el poder porque la inseguridad y el temor resultantes incrementaron el poder de los líderes y sirvieron para preservar la dinámica de un "Estado-movimiento". Véase "The So-called Totalitarian State", pp. 392-419.

[15] Véase su análisis de Ernst Jünger y otros pensadores de Derecha en "Theorien des deutschen Faschismus", en *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Francfort, 1977), pp. 238-250; trad. por Jerold Wikoff con el título de "Theories of German Fascism", *New German Critique*, 17 (primavera de 1979), pp. 120-128. Véase también *Links hatte noch alles sich zu enträtseln. Walter Benjamin im Kontext*, comp. Walter Burkhardt (Francfort, 1978), esp. Ansgar Hillach, "Die Ästhetisierung des politischen Lebens: Walter Benjamins faschismus theoretischer Ansatz — eine Rekonstruktion", pp. 126-167; George Mosse, *The Nationalization of the Masses* (Nueva York, 1970). Rainer Stollman hace una reseña de la obra reciente de Alemania Occidental en "Faschistische Politik als Gesamtkunstwerk: Tendenzen der Ästhetisierung des politischen Leben im Nationalsozialistischen 'Bewegung' ", en *Die deutsche Literatur im Dritten Reich*, comps. Horst Denkler y Karl Prumm (Stuttgart, 1976), pp. 83-101; trad. con el título de "Fascist Politics as a Total

de la *Ungleichzeitigkeit,* aproximadamente la "ausencia de contemporaneidad", llamó la atención sobre la fusión del romanticismo alemán con un culto a la técnica en las revistas de los ingenieros alemanes.[16] Max Horkheimer sostenía que el nacionalsocialismo había organizado una "revuelta de naturaleza" contra el capitalismo y el industrialismo modernos, con lo que eludía los temas antitecnológicos.[17]

En mayor medida que cualesquier otros teóricos socialistas modernos, Horkheimer y Theodor Adorno colocaron la mezcla del mito y la racionalización en el centro de la atención de su obra clásica, *Dialéctica de la Ilustración.* Estos autores iniciaron su libro con la afirmación ahora famosa de que "el mundo plenamente ilustrado" irradiaba "un desastre triunfante".[18] Si así ocurría, resultaba crucial el entendimiento de la relación entre el nazismo y la modernidad. Una parte de su argumento sólo repetía las ideas marxistas convencionales: "El antisemitismo burgués tiene una razón

Work of Art", en *New German Critique,* 14 (primavera de 1978), pp. 41-60.

[16] Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Francfort, 1962), y "Technik und Geistererscheinungen", en *Verfremdungen I* (Francfort, 1962), pp. 177-185.

[17] En Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (Nueva York, 1974). Horkheimer analizó también la conexión entre el irracionalismo y la tecnología en "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", *Kritische Theorie der Gesellschaft,* Band I (Francfort, 1968), pp. 123-124.

[18] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York, 1972), p. 3.

económica específica: el ocultamiento de la dominación en la producción".[19] Los anticapitalistas derechistas identificaban a los judíos con la esfera "improductiva" de la circulación de la banca, las finanzas y el comercio, y alababan la esfera de la producción y la tecnología como una parte integrante de la nación. El anticapitalismo alemán era antisemítico pero no antitecnológico. Pero fue un segundo análisis de la Ilustración, más general, el que distinguió verdaderamente a la obra de Horkheimer y Adorno, quienes sostenían que el desastre alemán había derivado de una conexión entre la razón, el mito y la dominación implícita en el pensamiento de la Ilustración desde Kant y Hegel. El verdadero rostro de la Ilustración, de cálculo y dominación, era evidente en las torturas y orgías altamente organizadas del marqués de Sade. En Alemania, los judíos padecieron al ser identificados con la racionalidad abstracta y a la vez con el atraso y la renuencia a conformarse con la comunidad nacional.[20] El na-

[19] *Ibid.*, p. 173. Herbert Marcuse analizó también el ataque retórico anticapitalista de la Derecha, contra el *Händlertum* o el comerciante, en "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State", *Negations,* trad. Jeremy Shapiro (Boston, 1968), pp. 3-42.

[20] Horkheimer y Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* pp. 168-208. Sobre la sociología de la religión de Horkheimer y su análisis del antisemitismo, véase Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (Londres, 1978), pp. 234-267; Martin Jay, "The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism", *New German*

cionalsocialismo concretó en un lugar y un tiempo particulares las terribles potencialidades de la dominación occidental de la naturaleza.

Horkheimer y Adorno señalaron con acierto que la razón y el mito se entrelazaban en la dictadura alemana. No hay duda de que las paradojas culturales del modernismo reaccionario eran menos desconcertantes para estos pensadores dialécticos que para aquellos más habituados a los modos de pensamiento dicotómicos. Pero si sus percepciones eran correctas, su teoría de la Ilustración y su concepción de la moderna historia alemana estaban totalmente erradas.[21] Lo que resultó tan desastroso para Alemania fue la separación de la Ilustración del nacionalismo alemán. La sociedad alemana permaneció parcialmente —nunca "plenamente"— ilustrada. El análisis de Horkheimer y Adorno omitió este contexto nacional y generalizó las miserias de Alemania en dilemas de la modernidad por sí misma. En consecuencia, culpaba a la Ilustración de lo que era en realidad el resultado de su debilidad. Aunque la tecnología ejercía una fascinación entre los intelectuales fascistas por toda Europa, fue sólo en Alemania donde pasó a formar parte de

Critique (invierno de 1980), pp. 137-149; y Anson Rabinbach, "Anti-Semitism Reconsidered".

[21] Véase Ringer, *Decline of the German Mandarins;* Jürgen Habermas, "The Entwinement of Myth and Modernity: Re-reading *Dialectic of Enlightenment*", *New German Critique* (primavera/verano de 1982), pp. 13-30.

la identidad nacional. La combinación peculiar del desarrollo industrial y una débil tradición liberal fue el marco social del modernismo reaccionario. La tesis de la dialéctica de la Ilustración oscureció esta peculiaridad histórica. Como una "teoría crítica", resulta extrañamente apologética de la moderna historia alemana. Una de las ironías de la moderna teoría social es el hecho de que los teóricos críticos, quienes pensaban que estaban defendiendo lo único frente a lo general, contribuyeran a oscurecer la peculiaridad de la ruta antiliberal seguida por Alemania hacia la modernidad.

Sin embargo, es preferible haber sido perspicaz por razones erradas que haber omitido por completo un problema importante. Sería yo poco generoso si no reconociera el papel que han tenido conceptos tales como los de la cosificación, la estetización de la política y la dialéctica de la Ilustración en la dirección de mi estudio sobre la existencia de una tradición modernista reaccionaria en Alemania. Aunque una parte de la literatura sobre el nacionalsocialismo inspirada por los teóricos críticos padece de un exceso de lemas acerca del fascismo y el capitalismo, también han aparecido algunas excelentes reconsideraciones de la interacción existente entre la corriente modernista y antimodernista en el nacionalsocialismo. El estudio de Karl-Heinz Bohrer sobre Ernst Jünger, la obra de Anson Rabinbach sobre la Oficina de la Belleza del Trabajo de Albert Speer, la masiva compilación hecha por Klaus Theweleit de la inconsciente vida fantástica

de los miembros del *Freikorps*, la obra de Timothy Mason y Eike Hennig sobre los usos de la retórica antimodernista en la racionalización de la industria alemana en los años treinta, y la soberbia investigación realizada por Karl-Heinz Ludwig de los ingenieros y la política antes del Tercer Reich y durante su gestión, presentan pruebas de que la ideología derechista, y luego la ideología nazi, estaban mucho más entrelazadas con la tecnología moderna que lo sugerido por las obras anteriores.[22] La investigación reciente ha modificado también nuestra concepción de la relación existente entre el antisemitismo y el antimodernismo. Moishe Postone ha tratado de explicar el hecho de que el antisemitismo atribuya un poder tan enorme a los judíos, a quienes se suponía la fuente

[22] Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens: Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (Munich, 1978); Anson Rabinbach, "The Aesthetics of Production in the Third Reich", en *International Fascism*, comp. George Mosse (Beverly Hills, Calif., 1979), pp. 189-222; Klaus Theweleit, *Mannerphantasien*, 2 vols. (Francfort, 1978); Timothy Mason, "Zur Enstehung des Gesetzes zur Ordnung der nationalen Arbeit, vom 20 Januar 1934: Ein Versuch uber das Verhaltnis 'archaischer' und 'moderner' Momente in der neuesten deutschen Geschichte", en *Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik*, comps. Hans Mommsen, Dieter Petzina y Bernd Weisbrod (Düsseldorf, 1974), pp. 323-351; Eike Hennig, *Bürgerliche Gesellschaft und Faschismus in Deutschland: Ein Forschungsbericht* (Francfort, 1977); y Karl-Heinz Ludwig, *Technik und Ingenieure im Ingenieure im Dritten Reich* (*Königstein*, Ts./ Düsseldorf, 1979).

del capitalismo financiero internacional y del comunismo internacional. Postone recurre al análisis que hace Marx del fetichismo de las mercancías para interpretar el antisemitismo como una forma específicamente moderna de la ideología anticapitalista, a pesar de su vocabulario atávico.[23] Aunque una parte de esta literatura nueva tiene el defecto de culpar al capitalismo por las peculiaridades de la moderna historia alemana, ha contribuido a una reconsideración de los problemas más amplios del nazismo y la modernidad. Yo estoy construyendo sobre éstas y otras reconsideraciones del problema de la modernidad y el nacionalsocialismo, mientras rechazo la implicación de que la modernidad alemana era sólo un ejemplo de una enfermedad generalizada inherente a las sociedades industriales modernas.

Ha llegado el momento de aclarar los términos. He llamado a la tradición que estamos examinando una tradición modernista *reaccionaria* para destacar que era una tradición de la Derecha política. Una figura

[23] Moishe Postone, "Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to 'Holocaust' ". El punto de partida de Postone es la idea de que "las características específicas del poder atribuido a los judíos por el antisemitismo moderno —abstracción, intangibilidad, universalidad, movilidad— son todas ellas características de la dimensión de valor de la forma social analizada por Marx" (p. 108). Postone interpreta Auschwitz como el punto final del anticapitalismo convertido en fetiche en Alemania. Sugiere ciertas paradojas de las concepciones nacionalsocialistas de la tecnología similares a las que estoy describiendo.

como la de Oswald Spengler se encuentra a horcajadas entre los conservadores prusianos tradicionales —los industriales, los *junkers*, los militares y los burócratas— y los revolucionarios conservadores de la posguerra. Ambos eran antiliberales y autoritarios, pero los últimos recurrieron a la clase media baja para crear un movimiento de masas. Como los ideólogos *völkisch* del siglo XIX, los revolucionarios conservadores buscaban una revolución cultural-política que revitalizara la nación. Eran reaccionarios por cuanto se oponían a los principios de 1789, pero encontraban en el nacionalismo una tercera fuerza "más allá" del capitalismo y el marxismo. Al igual que Hitler, eran revolucionarios culturales que trataban de restaurar el instinto y de revertir la degeneración debida a un exceso de civilización. Como los intelectuales fascistas de toda Europa en la posguerra, los modernistas reaccionarios de Alemania veían al comunismo simplemente como la inversa del materialismo burgués, una fiel imagen del mundo sin alma.[24]

Los modernistas reaccionarios eran *modernistas* en dos formas. En primer lugar, y lo más obvio, eran modernizadores tecnológicos; es decir, querían que Alemania se industrializara más y no menos, que tu-

[24] Sobre el fascismo como una revolución cultural, véase George Mosse, "Fascism and the Intellectuals", en *The Nature of Fascism*, comp. S. J. Woolf (Nueva York, 1969), pp. 205-225; y Joachim Fest, *Hitler*, trad. Richard Winston y Clara Winston (Nueva York, 1974), pp. 104-106.

viera más radios, trenes, carreteras, automóviles y aviones. Se creían los liberadores de los poderes deslumbrantes de la tecnología, reprimidos y mal utilizados por una economía capitalista ligada a la democracia parlamentaria. En segundo lugar, enunciaban temas asociados con la vanguardia modernista: Jünger y Gottfried Benn en Alemania, Gide y Malraux en Francia, Marinetti en Italia, Yeats, Pound y Wyndham Lewis en Inglaterra. El modernismo no era sólo un movimiento de la Izquierda o la Derecha políticas. Su lema central era el del espíritu creativo en guerra con la burguesía que se niega a aceptar límites y que defiende lo que Daniel Bell ha llamado la "megalomanía de la autoinfinitización", el impulso de ir "más allá: más allá de la moral, la tragedia, la cultura". Desde Nietzsche hasta Jünger y luego Goebbels, el credo modernista era el triunfo del espíritu y la voluntad sobre la razón y la fusión subsecuente de esta voluntad con un modo estético. Si la experiencia estética justifica por sí sola la vida, la moral queda suspendida y el deseo no tiene límites.[25] El modernismo exaltaba lo nuevo y atacaba las tradiciones, incluidas las tradiciones normativas. En virtud de que las normas estéticas remplazaban a las normas morales, el modernismo sentía una fascinación por el horror y la violencia

[25] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nueva York, 1976), pp. 49-52; Jürgen Habermas, "Modernity vs. Post-Modernity", *New German Critique,* 22 (invierno de 1981), pp. 3-14.

como un agradable alivio del aburrimiento y la decadencia burgueses. El modernismo proclamaba también el ego. Cuando los modernistas se ocupaban de la política, buscaban dedicación, compromiso y autenticidad, experiencias que fascistas y nazis prometían proveer.[26] Cuando los modernistas reaccionarios analizaban los trenes como materializaciones de la voluntad de poder o veían el espíritu racial expresado en el *Autobahnen*, estaban popularizando lo que había sido el coto cerrado de una vanguardia cultural.

Los modernistas reaccionarios eran *irracionalistas*. Simplemente despreciaban la razón y denigraban su papel en los asuntos políticos y sociales. Su rechazo de la razón iba mucho más allá de las críticas meditadas del positivismo en la filosofía y la ciencia social que hicieran famosa a la sociología alemana. Aunque Adorno y Horkheimer analizaron lo que consideraban las tensiones internas de la razón, la seguían considerando como un tribunal de última instancia. Pero los modernistas reaccionarios hablaban lo que llamaba Adorno la "jerga de la autenticidad" en la que se colocaban ciertos absolutos tales como la sangre, la raza y el espíritu más allá de la justificación racional. En su con-

[26] Véase Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*; J. P. Stern, *Hitler: The Führer and the People* (Berkeley, 1975), un estudio excelente del lenguaje de Hitler, en particular de sus llamados al yo auténtico; y Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, trad. Knut Tarnowski y Frederic Will (Evanston, Ill., 1973).

cepción, la razón misma era *lebensfeindlich*, u "hostil a la vida".[27]

Los defensores del romanticismo alemán del siglo XIX han hecho una observación simple pero importante:[28] no había una línea recta entre el romanticismo y el nazismo. Además, ni siquiera en Alemania era la tradición romántica exclusivamente derechista o antitecnológica. Por el contrario, el romanticismo afectaba a todos los segmentos del abanico intelectual y político de la Alemania de Weimar, desde Lukács y Bloch en la extrema Izquierda, hasta Mann y Max Weber en el Centro, y Jünger y sus camaradas revolucionarios conservadores. Además, como lo ha señalado Ferenc Feher, el crítico literario y sociólogo húngaro, la primera Guerra Mundial fue un punto de inflexión para el anticapitalismo romántico entre los intelectuales literarios, tras de lo cual el romanticismo derechista

[27] Sobre el papel de la *Lebensphilosophie* y el significado del irracionalismo en la revolución conservadora, véase Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (Munich, 1968); Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*; y Helmut Plessner, *Die verspätete Nation.*

[28] Por ejemplo, Jacques Barzun, *Classic, Romantic and Modern* (Chicago, 1934), Meyer Abrams, *Natural Supernaturalism* (Nueva York, 1973), y Alvin Gouldner, "Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science", en *For Sociology* (Middlesex, Inglaterra, 1973), pp. 323-366, destacan la contribución romántica al humanismo liberal y socialista del siglo XX. La tesis de Gouldner es que el romanticismo alemán del siglo XIX influyó decisivamente sobre la teoría social de principios del siglo XX: Max Weber, Georg Simmel, Lukács y la escuela de Francfort.

expresó una hostilidad creciente hacia algunos temas considerados típicamente románticos, como la crítica de la deshumanización a manos de la mááquina. Michael Lowy y Feher atribuyen el predominio del "anticapitalismo romántico" en Alemania al conflicto entre la cultura humanista y las relaciones de intercambio capitalistas. Bell señala una "separación de campos" entre una cultura centrada en el yo y un sistema social-económico basado en la eficiencia, para explicar la rebelión cultural de los intelectuales.[29] Las contra-

[29] Por lo que toca al análisis que hace Bell de la separación de los campos, véase *The Cultural Contradictions of Capitalism* y *The Coming Crisis of Post-Industrial Society* (Nueva York, 1973). El análisis de Lowy aparece en su estudio de Lukács, *Pour une Sociologie des Intellectuelles Revolutionnaires* (París, 1976). En su estudio muy perspicaz del efecto de la primera Guerra Mundial sobre Paul Ernst y Georg Lukács, Ferenc Feher interpreta la guerra como "el punto de inflexión del anticapitalismo romántico", tras de lo cual los románticos de la Derecha nacionalista hubieron de distanciarse de los temas románticos comunes antes de la guerra, tales como los ataques al positivismo o la tecnología. Véase Ferenc Feher, "Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus...", en *Die Seele und das Leben: Studien zum frühen Lukács,* comp. Agnes Heller (Francfort, 1972). Paul Breines ha destacado la contribución romántica al joven Lukács. Véase "Marxism, Romanticism and the Case of Georg Lukács: Notes on Some Recent Sources and Situations", *Studies in Romanticism* (otoño de 1977), pp. 473-489; y Andrew Arato y Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (Nueva York, 1979). Sobre la conexión existente entre la búsqueda de la comunidad y la atracción de la dictadura por parte de Lukács,

dicciones culturales del capitalismo existen en las sociedades capitalistas en general, y eran particularmente agudas en la Alemania de la primera posguerra.

Sin dejar de reconocer que el romanticismo alemán era una tradición muy ambigua, violentaríamos los hechos si declaráramos su inocencia política. Los aspectos más oscuros del romanticismo aparecieron en el modernismo reaccionario. El romanticismo político representaba en Alemania lo siguiente: primero, despreciaba la política como el toma y daca de grupos de intereses o del conflicto parlamentario. Por lo tanto, como dice Max Weber, promovía una política de ética absoluta antes que una política de responsabilidad. Los románticos políticos entraban a la política para salvar sus almas, encontrar una nueva identidad, o establecer la autenticidad de su compromiso, o para restablecer una *Gemeinschaft* perdida, no para ocuparse de la tarea difícil y frustrante de balancear medios y fines. El romanticismo político resultaba particularmente nocivo para la República de Weimar porque alentaba a la extrema Derecha y la extrema Izquierda, mientras que convencía al Centro de que la política no era una empresa digna de los intelectuales, y de que el desarrollo individual estaba por encima de la responsabilidad ante una comunidad de derecho y obligación.[30]

véase el excelente estudio de Lee Congdon, *The Young Lukács* (Chapel Hill, N.C., 1983).

[30] Véase Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken*;

Segundo, el romanticismo alemán era primordialmente una parte del concepto antiliberal, autoritario, del Estado alemán. Había algunos románticos izquierdistas que criticaban el cientificismo marxista, pero permanecían en los márgenes políticos de los movimientos socialistas y comunistas.[31] En cambio, los románticos de la Derecha permanecían en la corriente principal del nacionalismo alemán. Cuando proclamaban la emoción, la pasión, la acción y la comunidad, y criticaban la razón "sin alma", recurrían al Estado como una opción frente al liberalismo político y la sociedad capitalista.

Los ideólogos *völkisch* de la tradición romántica hacían particular hincapié en una nostalgia por un pasado preindustrial, pero erraríamos si tratáramos de definir el romanticismo alemán primordialmente como un movimiento orientado hacia atrás. Era más importante la acentuación de la subjetividad individual combinada con un sentimiento de estar sujeto a la suerte y el destino más allá de nuestro control. El romanticismo alentaba una preocupación por un mundo de fuerzas ocultas y poderosas, más allá o por debajo del mundo de las apariencias. Ésta era una tradición con visiones apocalípticas donde una transformación total

Gordon Craig, *Germany: 1866-1945* (Nueva York, 1980), pp. 469-497; y *The Germans* (Nueva York, 1982), pp. 190-212. Véase también Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History, 1918-1933* (Nueva York, 1974).

[31] Véase Breines, "Marxism and Romanticism".

de una *Zivilisation* degenerada ocurriría mediante un cambio repentino y violento. La *Kulturnation* surgiría a través de un proceso purificador de muerte y transfiguración.[32] Después de la primera Guerra Mundial, Ernst Jünger y Carl Schmitt se enorgullecían de sus diferencias con el romanticismo del siglo XIX. Pero su entusiasmo por la *Fronterlebnis* (experiencia del frente) y su creencia en que la mortandad estaba creando un hombre nuevo constituían una antigua visión romántica en un contexto moderno.

El romanticismo asumía formas diferentes en diversos contextos nacionales, pero dondequiera formaba parte de la modernidad. En su centro se encontraba la proclamación del yo.[33] En Francia e Inglaterra, formaba parte de las tradiciones democráticas e igualitarias en medida mucho mayor que en Alemania, donde combatía tales pretensiones. Nadie entendió esto mejor que Thomas Mann. Comentando "la historia de la melancolía de la *Innerlichkeit* alemana", dijo que "la contrarrevolución romántica contra la Ilustración" había hecho contribuciones decisivas al "mundo viejo-nuevo de la reacción revolucionaria" de Weimar, así como al nacionalsocialismo. Hablando de la

[32] Véase Craig, *The Germans;* Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens,* por lo que toca a la fascinación de los románticos políticos con la muerte y la violencia.

[33] Véase Barzun, *Classic, Romantic and Modern;* Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass., 1969); y J. P. Stern, *Hitler.*

Alemania de Hitler, escribió Mann que "no hay dos Alemanias, una buena y una mala, sino sólo una, la que por la astucia del diablo puso lo mejor al servicio del mal".[34] El nacionalsocialismo conciliaba la *Innerlichkeit* con la tecnología moderna. Los modernistas reaccionarios eran ideólogos alemanes que seleccionaban de sus propias tradiciones nacionales los elementos que posibilitaban estas conciliaciones culturales.

Como dije antes, este libro une ciertos conceptos que a menudo se mantienen separados: cultura y significado, historia y política. Creo que es un enfoque realista; es decir, que ayuda a explicar el desarrollo de los acontecimientos. Compárese esto con las expectativas enteramente típicas que tenía Franz Neumann en 1942, en el sentido de que se desarrollaría "un conflicto muy profundo" entre el "carácter mágico" de la propaganda nazi y los procesos "racionales" de la industria moderna. Creía Neumann que este conflicto llevaría a los ingenieros alemanes a advertir antes que nadie que la ideología nazi era pura "basura". Creía también que los ingenieros constituirían "el derrumbe más grave del régimen", porque como practicantes de "la vocación más racional" se opondrían al mal uso de la tecnología por un "capitalismo monopólico totalitario".[35] En realidad, con pocas excepciones, los practicantes de la vocación más racional no rompieron con la dictadura alemana, y muchos de ellos llegaron a

[34] Mann, "Deutschland und die Deutschen", pp. 297-298.
[35] Neumann, *Behemoth,* pp. 471-472.

compartir su visión del mundo. La tradición modernista reaccionaria contribuyó a estas lealtades y afinidades ideológicas.

Al trazar esta tradición, prestaré mucha atención a lo que Clifford Geertz ha llamado el "proceso autónomo de la formulación simbólica", es decir, cómo "transforman las ideologías el sentimiento en significado y lo vuelven socialmente disponible". Los ideólogos hacen esto con el simbolismo, la metáfora y la analogía. Si hacen su trabajo bien, podrán ubicar los significados discordantes —*Technik* y *Kultur,* por ejemplo— en un marco unificado que da sentido a ciertas condiciones sociales de otro modo incomprensibles y posibilita la acción política dentro de estos contextos.[36]

Los modernistas reaccionarios obtuvieron logros considerables. En el país de la contrarrevolución romántica contra la Ilustración, lograron incorporar la tecnología *dentro* del simbolismo y el lenguaje de la *Kultur* —comunidad, sangre, voluntad, yo, forma, productividad y finalmente la raza— *sacándola* del campo de la *Zivilisation:* la razón, el intelecto, el internacionalismo, el materialismo y las finanzas. La integración de la tecnología a la concepción del mundo del na-

[36] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973), p. 211, 220. Sobre la política y el lenguaje, véase también Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La., 1941), especialmente su análisis de la retórica de Hitler, pp. 164-189; y *A Rhetoric of Motives* (Berkeley, 1950).

cionalismo alemán proveyó una matriz cultural que parecía restablecer el orden dentro de lo que estos pensadores consideraban una caótica realidad de la posguerra.[37] Lo que se inició como una tradición nativa de los ingenieros alemanes y los intelectuales derechistas, terminó en los lemas administrados por los nazis. Conciliando la tecnología con la *Innerlichkeit*, los modernistas reaccionarios contribuyeron a la nazificación de la ingeniería alemana y a la primacía de la ideología y la política nazis sobre la racionalidad técnica y los cálculos de medios y fines del interés nacional hasta el término del régimen de Hitler. Contribuyeron a la unidad —antes que a la separación— de la ideología y la práctica política totalitarias en la dictadura alemana.

[37] Joachim Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos* (París, 1937; reimpr., Francfort, 1972).

II. LA REVOLUCIÓN CONSERVADORA DE WEIMAR

La primera Guerra Mundial fue una fuente de esperanzas para los pesimistas culturales alemanes que creían en la posibilidad de una reversión radical del proceso de degeneración que en su opinión estaba amenazando el cuerpo y el alma de la nación. Su mensaje no decía primordialmente que el mundo estuviese condenado, sino que podría ser redimido y el deterioro podría detenerse y revertirse. Estas esperanzas colocaban a los nacionalistas de la posguerra en conflicto con los temas antiindustriales del nacionalismo alemán. A fines del siglo xix había ocurrido una incorporación limitada de la tecnología a la imaginería y el lenguaje nacionalistas, pero sobre todo de parte de los ingenieros.

La novedad en las discusiones de la tecnología y la cultura que se suscitaban en la Alemania de la posguerra era que, por primera vez, los intelectuales no técnicos estaban tratando de integrar la tecnología al lenguaje nacionalista. Como el resto del nacionalsocialismo —y el fascismo europeo—, estas ideas nacionalistas adquirieron un tono más duro a resultas de la *Fronterlebnis* de la primera Guerra Mundial, in-

cubaron en las controversias culturales de invernadero de la posguerra, y alcanzaron la madurez política en la propaganda nazi. La confrontación entre *Technik und Kultur* no se inició en la República de Weimar. Los grandes avances tecnológicos de la primera y la segunda revoluciones industriales, basados en el vapor, la electricidad y la química, se habían introducido a Alemania en el siglo XIX, y la jerga de la autenticidad, el romanticismo alemán, la tradición apolítica y la desconfianza de la Ilustración también acompañaron al ascenso del Reich prusiano.

Pero si la confrontación entre la tecnología y la cultura no se inició en Weimar, ciertamente culminó en esa época. Incluso tenía un nombre propio, *die Streit um die Technik,* el debate sobre la tecnología.[1] Centenares de libros, conferencias y ensayos surgieron de las universidades técnicas y de los intelectuales no técnicos, en todos los puntos del abanico político, acerca de la relación existente entre el alma de Alemania y la tecnología moderna. La confrontación entre el avance tecnológico y las tradiciones del nacionalismo alemán era más aguda en Weimar que en cualquier otra época anterior o posterior de la historia alemana moderna, así como en cualquier otro lugar de Europa después de la primera Guerra Mundial. La batalla sobre *Technik und Kultur* se libraba en un marco de derrota militar, revoluciones frustradas, contrarrevo-

[1] Friedrich Dessauer, *Die Streit um die Technik* (Francfort, 1958).

lución afortunada, una Izquierda dividida, una Derecha amargada y resentida, y el famoso antiliberalismo de Alemania que no podía soportar los desafíos de los extremos políticos. La cultura de Weimar fue el crisol donde la síntesis cultural que estoy llamando modernismo reaccionario se forjó y recibió un filo nuevo, más duro, que finalmente la alinearía con la revolución cultural prometida por Hitler. La historia del ascenso y el derrumbe de la República de Weimar ha sido narrada a menudo y competentemente. Lo que sigue recordará al lector los sucesos que crearon el marco para el surgimiento del modernismo reaccionario en la posguerra.

La historia de la República de Weimar suele dividirse en tres periodos. El primero se inicia en noviembre de 1918, con la derrota en la primera Guerra Mundial seguida por la imposición del Tratado de Versalles, los levantamientos revolucionarios izquierdistas, la guerra civil y la respuesta armada contrarrevolucionaria de la Derecha, divisiones finalmente fatales entre la Izquierda reformista y la Izquierda revolucionaria, ocupación extranjera del Ruhr, y la inflación de 1923. Las revueltas obreras no lograron acabar con el poder social y político de los *junkers*, los industriales, el ejército y la burocracia estatal —los pilares de la coalición prusiana de antes de la guerra—, y la inflación enconó a la clase media y debilitó el vigor

de los más fuertes defensores de la república en los sindicatos y en el Partido Socialdemócrata (SPD). Se inició un experimento político formalmente republicano, democrático, en medio de los legados autoritarios de la industrialización alemana.

El segundo periodo, que suele llamarse la fase de estabilización, se inició con la estabilización fiscal de 1924, la que detuvo la hiperinflación, alejó —por lo menos durante cierto tiempo— los desafíos de la extrema Derecha y la extrema Izquierda, e inició un periodo de crecimiento de la inversión y racionalización de la industria. Fue durante este periodo de relativa prosperidad y estabilidad política cuando llegaron a la cúspide la norteamericanización, el fordismo y la armonía clasista basada en los arreglos corporatistas que promovían la expansión de la productividad. Pero la brecha subyacente entre las instituciones políticas formalmente republicanas y democráticas de Weimar y los legados sociales, económicos e ideológicos antiliberales de Alemania, no superados aún, resurgió entre 1929 y 1933, cuando la depresión resultó inmanejable para el sistema político alemán. En este último periodo crecieron el desempleo y los extremos políticos, se contrajeron los partidos centristas, la clase media baja se vio atraída por los nazis, los comunistas continuaron atacando a los socialdemócratas como "fascistas sociales", los intelectuales derechistas soñaban con aplastar la república, y finalmente los con-

servadores recurrieron a Hitler para que ejecutara los ritos finales.[2]

Weimar era una república sin republicanos por varias razones. Primera, los intelectuales derechistas y los partidos políticos la atacaron desde el principio como el símbolo de la humillación nacional y la derrota militar. La Derecha rechazaba la democracia parlamentaria simplemente como algo antialemán y pedía el gobierno autoritario para aplastar a la Izquierda, abrogar las disposiciones del Tratado de Versalles, y exponer la vergüenza de los "criminales de noviembre" de 1918 que habían aceptado implícitamente la responsabilidad de Alemania por la guerra. Hitler pudo explotar eficazmente el abismo existente entre el ejército y la república, y pudo presentar la destrucción del parlamento y los sindicatos como un acto de redención nacional, emancipación política, recuperación económica y avance tecnológico. No es extraño que los intelectuales derechistas se refirieran a la política de destrucción de la república como el renacimiento y la reaparición de la nación.[3]

[2] Sobre la historia de la República de Weimar, véase Karl Dietrich Bracher, *Die Auflösung der Weismarer Republik: Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie*, 2a. ed. (Stuttgart, 1957); y *The German Dictatorship*, trad. Jean Steinberg (Nueva York, 1970), pp. 124-227; Gordon Craig, *Germany: 1866-1945* (Nueva York, 1980), pp. 396-568; Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (Nueva York, 1968); y Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History, 1918-1933* (Nueva York, 1974).

[3] La colección de ensayos de Ernst Jünger publicada con

Una segunda razón para llamar a Weimar una república sin republicanos se relaciona con las decepciones de la Izquierda. En virtud de que Weimar era un esfuerzo por establecer la democracia política sobre cimientos sociales conservadores, los socialdemócratas hubieron de virar hacia la Derecha para aplastar la amenaza de la revolución proveniente de la Izquierda. Esto sólo ahondó la escisión existente entre los socialdemócratas y los comunistas, la que había surgido ya con grandes dimensiones durante la guerra, y esto debilitaba a la Izquierda mientras reforzaba a la Derecha nacionalista.[4] Como ha dicho recientemente Charles Maier, el dilema de los centristas políticos, tales como Stresemann, o los socialdemócratas, era que "el gobierno debe optar por contener la tensión social en términos conservadores o no contenerla en absoluto". Resultaba imposible oponerse al ejército, la gran industria, los *junkers*, los grupos paramilitares derechistas y los antisemitas, y todavía superar la inflación y evitar el derrumbe económico y la fragmentación territorial sin romper con las fuerzas prolaboristas que simpatizaban más con las instituciones políticas de Weimar. Por lo tanto, aquellos cuyos intereses socia-

el título de *Krieg und Krieger* (Berlín, 1930) era representativa de estas posturas. El análisis que hace Joachim Fest de "el gran terror" en *Hitler*, trad. Richard Winston y Clara Winston (Nueva York, 1974), contiene algunos comentarios perspicaces sobre el espíritu de renacimiento y de revolución cultural de la Derecha alemana.

[4] Véase sobre este punto Craig, *Germany*, pp. 396-433.

les eran defendidos por la república detestaban sus instituciones políticas, y quienes podrían haber simpatizado más con sus instituciones políticas estaban amargados porque no habían obtenido las ganancias sociales que esperaban.[5]

Dentro de la Derecha alemana había, después de la primera Guerra Mundial, varios autores que defendían una ideología nacionalista, más acorde con la época moderna y menos restringida por el conservadurismo prusiano tradicional. Conocidos colectivamente como la "revolución conservadora", estos autores se oponían vehementemente a la República de Weimar, a la que identificaban con la guerra perdida, Versalles, la inflación de 1923, los judíos, la cultura masiva cosmopolita y el liberalismo político.[6] Contemplaban un nuevo Reich de enorme vigor y unidad, rechazaban la idea de que la acción política debería guiarse por criterios racionales, e idealizaban la vio-

[5] Charles Maier, *Recasting Bourgeois Europe: Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade After World War I* (Princeton, N. J., 1975), pp. 385-386; y David Abraham, *The Collapse of the Weimar Republic* (Princeton, N. J., 1981).

[6] Hugo von Hoffmannstahl, el poeta austriaco, usó por primera vez el término de la "revolución conservadora" en *Das Schriftum als geistiger Raum der Nation* (Munich, 1927). Se refería a los numerosos alemanes que "no buscaban libertad sino lazos comunales". Citado en Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Nueva York, 1961), p. 27. Véase también Hermann Rauschning, *The Conservative Revolution* (Nueva York, 1941).

lencia por sí misma. Denunciaron lo que creían era el aburrimiento y la complacencia de la vida burguesa, y buscaban la renovación en una "barbarie" energizante. Gordon Craig los ha descrito correctamente como "la avanzada intelectual de la revolución derechista que habría de estallar en 1933", la que, aunque despreciaba al nacionalsocialismo y a Hitler, "ayudó en gran medida a allanarle el camino hacia el poder".[7] Dentro y fuera de la profesión ingenieril, los defensores de la revolución conservadora contribuían también de manera importante a la tradición modernista reaccionaria. Ésta es una paradoja cultural, ya

[7] Craig, *Germany,* pp. 486-487. Es extensa la literatura sobre la revolución conservadora. Véase también Bracher, *The German Dictatorship,* pp. 142-143; Wolfgang Hock, *Deutscher Antikapitalismus* (Francfort, 1960); Heide Gerstenberger, *Der revolutionäre Konservatismus* (Berlín, 1969); Klemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism* (Princeton, N. J., 1957); Herman Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany* (Princeton, N. J., 1969); Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932,* 2a. ed. (Darmstadt, 1972); George Mosse, "The Corporate State and the Conservative Revolution", en *Germans and Jews: The Right, the Left and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany* (Nueva York, 1970), pp. 116-143; Karl Prumm, *Die Literature des soldatischen Nationalismus der 20er Jahre: 1918-1933,* 2 vols. (Kronberg, 1974); Otto-Ernst Schüddekopf, *Linke Leute von Rechts: National-bolschewismus in Deutschland: 1918-1933* (Francfort, 1973); Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (Munich, 1968); Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair;* y Walter Struve, *Elites Against Democracy* (Princeton, N. J., 1973).

que el sentido común sugeriría que los partidarios del irracionalismo y el nihilismo detestarían la tecnología moderna como una manifestación de la racionalidad y la fe en el progreso histórico. En este capítulo analizaré los temas, las personalidades, las bases sociales y generacionales, y las dimensiones característicamente alemanas de la revolución conservadora de Weimar, a fin de enfocar mejor esta paradoja.

La base social de la revolución conservadora era la clase media, definida ampliamente. La *Mittelstand* alemana incluía a los agricultores pequeños y medianos, los artesanos y tenderos, los empleados de la gran industria y el servicio público, y la clase media profesional: abogados, médicos, profesores, empleados públicos de alto nivel e ingenieros.[8] Estos grupos diversos estaban conectados por reacciones comunes al rápido desarrollo del capitalismo industrial en Alemania. Ansiosos y temerosos del gran capital por una parte, y de la clase obrera sindicalizada por la otra, estas personas concebían la nación como una unidad redentora.[9] Los voceros de la Derecha nacionalista sostenían que sólo el Estado nacional estaba por encima de los estrechos intereses clasistas. La clase media alemana abrazó con entusiasmo la promesa de una "primacía

[8] Arno Mayer, *Dynamics of Counterrevolution in Europe, 1870-1956* (Nueva York, 1971), p. 66.

[9] Lebovics, *Social Conservatism*, pp. 4-11. Véase también el relato clásico de Emil Lederer, *Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsordnung* (Tubinga, 1912).

de la política" sobre el interés propio egoísta, una promesa motivada por el "idealismo" nacional más bien que por el "materialismo" liberal, marxista, judío, francés o inglés, o el cosmopolitismo. Herederos de una tradición antiliberal por principio de cuentas, aquellos cuyos ahorros se habían esfumado en la inflación de 1923 y que habían afrontado la bancarrota y el desempleo en la depresión, respondieron favorablemente a la promesa hecha por Hitler al "hombre pequeño" de que los años del "caos" se acercaban a su fin.[10]

La *Mittelstand* alemana era una clase intermedia en un sentido temporal y social, una característica que Ernst Bloch ha descrito como su *Ungleichzeitigkeit*, su mezcla de experiencia moderna, capitalista e industrial, al lado de la vida tradicional, precapitalista y preindustrial.[11] La *Mittelstand* vivía en las ciudades y trabajaba en la industria moderna, pero los recuerdos de la vida en un pueblo pequeño y las formas menos racionalizadas de la producción estaban vivos todavía en la Alemania de los años veinte. El análisis de la conciencia de la clase media alemana era desusado porque se centraba exclusivamente en el antimodernismo de las clases medias y llamaba la atención sobre su aceptación selectiva de la modernidad.

[10] Véase Bracher, *Die Auflosung der Weimarer Republik*, pp. 152-153; Mayer, *Dinamics of Counterrevolution;* Lebovics, *Social Conservatism.*

[11] Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Francfort, 1962), pp. 104-126.

Pero lo más importante era que el análisis de Bloch se oponía al sesgo racionalista de la ortodoxia marxista. Sugería Bloch que la atracción del nazismo se debía menos al antimodernismo tradicional que a la promesa de una redención cultural y emocional mediante la aceptación de algunos aspectos del mundo moderno, de acuerdo con las tradiciones nacionales alemanas. Por lo tanto, los voceros de la Derecha tendrían que ser entendidos en una forma más diferenciada. Ellos eran los revolucionarios reales, no los liberales, los socialdemócratas o los marxistas. Eran los únicos que no prometían más de la misma *Entseelung* (pérdida del alma), sino una renovación del alma en un contexto moderno.[12] Las yuxtaposiciones sociológicas de la tradición y la modernidad, o del progreso y la reacción, no captan las paradojas de la *Ungleichzeitigkeit*. Es en la literatura, sobre todo en el *Doctor Faustus* de Thomas Mann, donde encontramos una descripción sociológica adecuada de la revolución conservadora como un "mundo viejo-nuevo de la reacción revolucionaria".

[12] *Ibid.* Joachim Fest explica también cómo "el fascismo sirvió a la aspiración del periodo a un levantamiento general con mayor eficacia que sus antagonistas", *Hitler*, p. 105. Véase también Ernst Bloch, "Die Angst des Ingenieur", y "Technik und Geistererscheinungen", en *Verfremdungen I* (Francfort, 1962). Anson Rabinbach aporta una útil introducción a la contribución de Bloch en "Ernst Bloch's Heritage of Our Times and the Theory of Fascism", *New German Critique*, 11 (1977), pp. 5-21.

Además de compartir su carácter de miembros de la clase media alemana, los revolucionarios conservadores eran cohortes generacionales. Aunque algunos de los participantes, como Oswald Spengler (1880-1936) y Moeller van den Bruck (1876-1925), maduraron antes de la guerra, la revolución conservadora como un movimiento social y cultural fue un producto de la guerra perdida y sus consecuencias.[13] La revolución conservadora confirma vívidamente las afirmaciones de Karl Mannheim que relacionan la experiencia generacional compartida con las perspectivas políticas compartidas. Mannheim se concentró en los últimos años del decenio iniciado en 1910 y en los primeros años del decenio siguiente, en la formación de la conciencia política individual. Las figuras principales de la revolución conservadora y del nacionalsocialismo nacieron entre 1885 y 1895. Sus años formativos, en el sentido de Mannheim, ocurrieron durante la Gran Guerra.[14] La guerra les enseñó a despreciar la sociedad burguesa, los acostumbró a la violencia y

[13] Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland*, contiene gran cantidad de información biográfica sobre los participantes en la revolución conservadora.

[14] Véase Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland*. Véase también Karl Mannheim, "The Problem of Generations", en *Essays in The Sociology of Culture* (Nueva York, 1952), pp. 276-332. Véase también Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass., 1979). Wohl aplica la sociología de las generaciones de Mannheim a los intelectuales derechistas de Inglaterra, Francia, Alemania, España e Italia, en la primera posguerra.

les dio un sentido de comunidad que más tarde añorarían.[15] Hannah Arendt escribió alguna vez acerca de "los tesoros perdidos de la tradición revolucionaria" como fugaces momentos de comunidad y de discusión política (los comités de correspondencia estadunidenses, los soviets y los consejos obreros rusos y europeos después de la primera Guerra Mundial, la revolución húngara de 1956, fueron algunos ejemplos), cuando el ideal abstracto de la buena sociedad se convertía en una realidad histórica efectiva. La Derecha, no menos que la Izquierda, había perdido sus tesoros. En Weimar, la comunidad masculina de las trincheras, recreada en grupos paramilitares tales como los *Freikorps,* proveía a la tradición reaccionaria su utopía concreta, su visión de una buena sociedad, y su tesoro perdido.[16]

[15] Un buen ejemplo es el de Alfred Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft* (Berlín, 1934). Sobre Bäumler y el nacionalsocialismo, véase Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* Band III, *Irrationalismus und Imperialismus* (Darmstadt, 1962), pp. 204-206.

[16] Hannah Arendt, "The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure", en *On Revolution* (Nueva York, 1965), pp. 217-285. Sobre la importancia política e ideológica de la primera Guerra Mundial para el nacionalsocialismo, véase también Timothy Mason, *Sozialpolitik im Dritten Reich: Arbeiterklasse und Wolksgemeinschaft* (Oopladen, 1978); y "Die Erbschaft der Novemberrevolution für den National Sozialismus", en *Sozialpolitik im Dritten Reich,* pp. 15-41; reproducido con el título de "The Legacy of 1918 for National Socialism", en *German Democracy and the Triumph of*

Como señalamos antes, la guerra fue un punto de inflexión para el anticapitalismo romántico. Fue después de la guerra cuando los revolucionarios conservadores asociaron el irracionalismo, la protesta contra la Ilustración, y un culto romántico a la violencia, con un culto a la técnica. Sobre todo entre los intelectuales no técnicos, la guerra estimuló el desarrollo de ideas modernistas reaccionarias. Ernst Jünger expresó una concepción derechista ampliamente aceptada cuando conectó la tecnología con la *Gemeinschaft* de tiempos de guerra, más bien que con la fragmentada *Gesellschaft* de la posguerra. Cuando los hombres cultos derechistas idealizaban a las comunidades perdidas del pasado, miraban en retrospectiva al campo de batalla y las trincheras de la modernidad, no al ambiente preindustrial. La *Kriegserlebnis* (experiencia de la guerra) presentaba a la reacción de la posguerra una opción masculina completamente moderna frente a la sociedad burguesa, una opción preferible a las fantasías afeminadas y escapistas de las generaciones anteriores de conservadores menos audaces.

La revolución conservadora ocurrió en las universidades, los clubes políticos y las pequeñas revistas, y alrededor de ellos. Estas instituciones constituían su esfera pública.[17] En esta atmósfera de sectarismo dere-

Hitler, comps. Anthony Nicholls y Erich Mathias (Londres, 1971).

[17] Sobre el concepto de la esfera pública, véase Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit 3* (Neuwied,

chista, el carisma de la *Kriegserlebnis* se veía sostenido por una oposición cultural-política a la república que estaba en marcha. Entre 1918 y 1933, la Derecha alemana incluía más de 550 clubes políticos y 530 revistas.[18] Algunos de ellos duraban semanas o meses; otros, como *Die Tat* (La Obra), con un tiraje de 30 000 ejemplares, o *Die Standarte*, la revista de los veteranos de guerra, con una circulación de 110 000 ejemplares, perduraron durante toda la vida de la república.[19] Para el momento en que los libros de Jünger o de Spengler llamaron la atención de un público lector más amplio, ya habían sido discutidos y refinados dentro de esta esfera pública derechista, más estrecha pero nada pequeña. La esfera servía como un incubador lingüístico y político de la ideología que

1974). Habermas atribuye una dimensión normativa a la esfera pública: defiende la idea liberal de la discusión pública de diferentes puntos de vista. Aquí estoy usando el término en un sentido estrictamente descriptivo para referirme a un foro donde se discuta la política sin que estén representados necesariamente todos los puntos de vista. De acuerdo con estos lineamientos, los críticos de Alemania Occidental han hablado de una esfera pública "fascista" o "proletaria", usos que son realmente contradictorios en sí mismos. Véase la revista berlinesa de política cultural, *Ästhetik und Kommunikation,* 26 (1976), en lo tocante a la "faschistische Öffentlichkeit"; Eberhard Knodler-Bunte, "Fascism as a Depolitized Mass Movement", *New German Critique,* 11 (primavera de 1977), pp. 39-48.

[18] Mohler, *Die konservative Revolution,* pp. 539-554.

[19] Sontheimer, *Antidemokratisches Denken,* p. 33.

ofrecía a los autores apoyo financiero y lectores simpatizantes.

Algunas de las revistas derechistas más importantes de la posguerra eran las siguientes: *Das Gewissen* (La Conciencia), conectada con el Club de Junio, un lugar de reunión para ex soldados, escritores conservadores (especialmente Moeller van den Bruck) e industriales. Se publicó desde 1919 hasta 1927, y tenía una circulación de 10 000 ejemplares en su mejor momento. Sus temas principales eran ataques al liberalismo de Weimar y llamados a la renovación del espíritu nacionalista y al rearme.[20] Entre 1929 y 1933, *Die Tat* era la revista más leída entre la Derecha. Sus figuras centrales eran Hans Zehrer y Ferdinand Fried, ambos miembros del movimiento juvenil de antes de la guerra. *Die Tat* proclamaba un anticapitalismo de clase media dirigido contra el "materialismo" del capital y el trabajo organizados, y estaba a favor de la intervención estatal autoritaria que según se suponía liberaría al Estado de los grilletes de la demora parlamentaria.[21]

Die Standarte era la más influyente de las revistas que defendían las posturas de la generación "frontal". Otras revistas eran *Deutsches Volkstum* (Cualidades

[20] Klemperer, *Germany's New Conservatism* (Princeton, N. J., 1957); Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, pp. 279-293.

[21] Kurt Sontheimer, "Der Tatkreis", y *Antidemokratisches Denken*. Sobre las concepciones económicas del grupo alrededor de *Die Tat*, véase Hock, *Deutscher Antikapitalismus*.

Alemanas del Pueblo), *Ja und Nein* (Sí y No), *Arminius: Kampfschrift für deutsche Nationalisten* (Arminius: Escritos de Batalla para los Nacionalistas Alemanes), *Die Kommenden* (Lo Que Viene), *Die Standarte: Beiträge zur geistigen Vertiefung des Frontgedankens* (El Estandarte: Contribuciones a la Profundización Espiritual de las Ideas del Frente), *Standarte: Wochenschrift des Neuen Nationalismus* (Estandarte: Semanario del Nuevo Nacionalismo), *Der Vormarsch* (El Avance), y *Widerstand: Zeitschrift für nationalrevolutionäre Politik* (Resistencia: Revista para la Política Nacional Revolucionaria).[22] Una de las ironías de la toma del poder por parte de Hitler fue que esta abundancia de pequeñas revistas y clubes políticos, que ayudaron tanto a su ascenso al poder,

[22] Véase Karl Prumm, *Die Literatur des soldatischen Nationalismus der 20er Jahre: 1918-1933*, 2 vols. (Kronberg, 1974); y "Das Erbe der Front: Der antidemokratische Kriegsroman der Weimarer Republik und seine nationalsozialisticher Fortsetzung", en *Die deutsche Literatur im Dritten Reich*, comps. Horst Denkler y Karl Prumm (Stuttgart, 1976), pp. 138-164. La obra de Prumm es importante para el análisis de la mezcla de corrientes irracionalistas y modernistas en la ideología nacionalsocialista. Véase una bibliografía completa del periodismo de Ernst Jünger en la época de Weimar en Hans Peter des Coudres, *Bibliographie der Werke Ernst Jünger* (Stuttgart, 1970), pp. 50-56. Prumm ofrece el análisis más extenso de estos escritos en *Die Literatur*. Véase también Gerhard Loose, *Ernst Jünger: Gestalt und Werk* (Francfort, 1957); y Hans-Peter Schwarz, *Die konservative Anarchist: Politiks und Zeitkritik Ernst Jüngers* (Friburgo, 1962).

quedó abolida cuando los nazis cumplieron su promesa de imponer el control totalitario sobre la política alemana.

Fritz Stern ha descrito la revolución conservadora como "un ataque ideológico a la modernidad, al complejo de ideas e instituciones que caracterizan nuestra civilización liberal, secular e industrial".[23] No hay duda de que los revolucionarios conservadores eran hostiles a la racionalidad del liberalismo y la Ilustración, pero la totalidad de sus ideas acerca de la tecnología moderna era más diferenciada que lo ofrecido por las figuras examinadas por Stern: Lagarde, Langbehn y Van den Bruck. El sentido común y la naturaleza dicotómica de la teoría marxista y la teoría de la modernización implican que los defensores del "pensamiento con la sangre" rechazarían las tecnologías complejas. Pero no ocurrió así. Para apreciar la naturaleza paradójica del modernismo reaccionario como un sistema cultural, es importante reseñar algunas de las tradiciones de la Derecha alemana que sugieren una incompatibilidad total con la tecnología moderna.

Los revolucionarios conservadores eran herederos de las tradiciones irracionalistas europeas, las que asumían un matiz particularmente intenso en Alemania debido a la politización de la *Lebensphilosophie*, la filosofía de la vida. Los intelectuales derechistas de Weimar decían estar en contacto con "la vida" o "la

[23] Stern, *The Politics of Cultural Despair*, p. 7.

experiencia", o sea que ocupaban una posición política más allá de toda justificación racional.[24] Para los revolucionarios conservadores, ninguna acusación era más destructiva que la descripción de una idea o una institución —el positivismo, el liberalismo, el marxismo, la ciencia, el parlamento, la razón— como *lebensfeindlich* (hostil a la vida). Por supuesto, se veían a sí mismos como representantes de todo lo que era vital, cósmico, elemental, apasionado, voluntarioso

[24] Lukács destacó la importancia de la *Lebensphilosophie* en *Die Zerstörung der Vernunft,* Band III, *Irrationalismus und Imperialismus.* Este volumen incluye el análisis —a menudo no demasiado sutil— que hace Lukács de los antecedentes del nacionalsocialismo en la filosofía alemana: Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, Scheler, Heidegger, Jaspers, Klages, Jünger, Bäumler, Boehm, Krieck y Rosenberg. Lukács no distinguió entre las obras de Nietzsche y el uso que les dieron los nazis, ni fue justo con los críticos del positivismo —sobre todo Simmel— cuando los acusó de contribuir al clima "irracionalista" que condujo al nazismo. Adorno consideró la obra como una prueba de "la destrucción de la razón del propio Lukács" y un reflejo de la represión cultural de la época de Stalin. Pero el propio Adorno convino con Lukács en que la *Lebensphilosophie* fue prominente en el ataque derechista a la razón. Véase su *Jargon of Authenticity,* trad. Kurt Tarnowski y Frederic Will (Evanston, Ill., 1973). Aunque la *Lebensphilosophie* no era exclusivamente un subjetivismo derechista, sino una de esas tradiciones alemanas que contenían un fondo de metáforas correspondientes a la ideología derechista. Si se interpretó mal a Nietzsche, por ejemplo, la mala interpretación fue notablemente consistente. Véase sobre este punto J. P. Stern, *Hitler: The Führer and the People* (Berkeley, 1975), pp. 43-77; y Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism,* trad. Leila Vennewitz (Nue-

y orgánico, de lo intuitivo y lo viviente antes que lo racional y lo muerto.[25]

La contribución del romanticismo alemán a la revolución conservadora fue decisiva. Los intelectuales derechistas eran románticos políticos en la medida en que invocaban lo que llamara Max Weber la ética de los fines últimos, más bien que una ética de responsabilidad. Había mucho en la tradición romántica alemana y sus modernas variantes nietzscheanas que denigraba el papel de la razón en la política y/o veía en la política sobre todo oportunidades para la autorrealización, la experiencia auténtica o las identidades nuevas, concepciones de la política que también defendía el nacionalsocialismo.[26] El renacimiento de la nación significaría también la renovación de la identidad personal. Este hincapié existencialista en el yo sustituía a las concepciones más prosaicas de la políti-

va York, 1966), pp. 441-446. Jürgen Habermas nos previene contra el rechazo apresurado de las críticas del positivismo en su reseña de la obra de Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins,* "Die deutschen Mandarine", en *Philosophisch-politische Profile* (Francfort, 1973), pp. 239-251; David Bathrick y Paul Breines en "Marx oder Nietzsche: Anmerkungen zur Krise des Marxismus", en *Karl Marx und Friedrich Nietzsche,* comps. Reinhold Grimm y Jost Hermand (Königstein, 1978), pp. 119-135, analizan la crítica nietzscheana izquierdista del cientificismo marxista.

[25] Véase Sontheimer, *Antidemokratisches Denken,* pp. 56-61, en lo tocante a la "*Lebensphilosophie* vulgar".

[26] J. P. Stern, *Hitler;* y Adorno, *The Jargon of Authenticity.*

ca como un balanceo de medios y fines con una sed por la acción y el compromiso por sí mismos. Si la política nacionalista disolvía todos los problemas personales en una gran transformación política colectiva, la fuerza y la violencia se justificarían sin duda para provocar el renacimiento nacional. Muchos de los revolucionarios conservadores despreciaban a Hitler y los nazis, pero no podían negar que su propia sed romántica por la acción y el compromiso por sí mismos formaba parte también del atractivo y el programa de Hitler. Como dijera entonces Carl Schmitt, "Todo lo romántico está al servicio de otras energías no románticas".[27] Consistentes con su irresponsabilidad política y su romanticismo, los revolucionarios conservadores no se preguntaban cuáles serían las consecuencias de la destrucción de la democracia de Weimar.

Friedrich Georg Jünger (hermano de Ernst) expresó una idea revolucionaria conservadora generalizada cuando escribió en su *Der Aufmarsch des Nationalismus* (1926) que la racionalidad era sinónimo de debilidad, decadencia y falta de sentimientos comunales, características de los intelectuales que "traicionan la sangre con el intelecto". Jünger comparaba favorablemente la "comunidad de la sangre" (*Blutgemeinschaft*) con la "comunidad de la mente" (*Geistgemeinschaft*), añadiendo que "una comunidad de sangre no [nece-

[27] Carl Schmitt, *Politische Romantik* (Munich, 1919), p. 162.

sita] justificarse: vive, está allí sin necesidad de ninguna justificación intelectual". Los revolucionarios conservadores identificaban a Alemania con la *Blutgemeinschaft,* mientras relegaban a la *Geistgemeinschaft* las personas, ideas e instituciones que despreciaban: Inglaterra, Francia, la democracia, el parlamento, Weimar, el liberalismo económico y político, el socialismo marxiano, y a menudo los judíos. En la visión representativa de Jünger, la política se proponía posibilitar la realización de la *Blutgemeinschaft* sobre la *Geistgemeinschaft* racionalizada y sin alma.[28]

La yuxtaposición que hace Jünger de la mente y la sangre presenta una importante característica paradójica de la revolución conservadora: ésta era el estudio de un caso particular del antiintelectualismo de los intelectuales. Estos intelectuales atacaban la abstracción y el intelecto mientras aclamaban la intuición, el yo y la inmediatez. Habrían rechazado la etiqueta de "intelectuales", con sus connotaciones francesas, izquierdistas, cosmopolitas y judías. En la jerga nazi, el término era una expresión de desprecio y ridículo. Si la vida o la sangre eran la fuerza central en la política, no tenía caso ocuparse del análisis crítico. La ideología era necesaria, pero no los intelectuales, porque todos tenían sentimientos y podían ser así su propio ideólogo. Los revolucionarios conservadores escribían

[28] Friedrich Georg Jünger, *Der Aufmarsch des Nationalismus,* p. 21, citado por Sontheimer, *Antidemokratisches Denken,* p. 56.

en una atmósfera profundamente antiintelectual de *junkers*, generales, y el Partido Nazi que surgía. Como los intelectuales fascistas de otras partes de Europa, su autodesprecio era el otro lado de una fascinación por la violencia, la acción... y la tecnología.

A pesar de su actitud hostil hacia los intelectuales, los revolucionarios conservadores eran intelectuales. Es decir, eran vistos y se veían a sí mismos como una *élite* cultural con una responsabilidad y una habilidad especial para trabajar con tradiciones, ideas, símbolos y significados en un esfuerzo por darle sentido a su época. Usaban algunas tradiciones sin cambio mientras que alteraban otras en una forma que Raymond Williams ha llamado la "obra de la tradición selectiva" para subrayar una activa revisión de las tradiciones y los simbolismos recibidos para afrontar situaciones y sucesos nuevos y potencialmente perturbadores.[29] Ya hemos mencionado algunas de las tradiciones alemanas a las que recurrían los revolucionarios conservadores, a saber: el romanticismo, la ideología *völkisch*, el lenguaje existencialista del yo y la autenticidad, una aceptación generalizada del darwinismo social, la *Lebensphilosophie*, las visiones wagnerianas del apocalipsis y la transformación, la proclamación amoral de la

[29] Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Nueva York, 1977), pp. 122-123. Véase también Edward Shils por lo que toca a la relación existente entre las tradiciones de las *élites* intelectuales y la política moderna en *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays* (Chicago, 1972).

estética por parte de Nietzsche, y una antipatía general hacia el pensamiento y la moral de la Ilustración.[30] Aunque es cierto que algunos elementos de estas tradiciones podían encontrarse por toda Europa en el primer tercio del siglo, en ningún lugar constituían una parte tan importante de la identidad nacional como en la *Kulturnation.*

La hazaña de los modernistas reaccionarios dentro de la revolución conservadora fue la demostración de que esta protesta cultural nacional podía servir para proclamar, en lugar de denunciar, la mecanización de la guerra y del trabajo. Por ejemplo, la Izquierda nietzscheana —Martin Buber y Gustav Landauer, para sólo nombrar dos casos— veía la idea de la voluntad de poder como un lema de la protesta individual contra la mecanización y el positivismo; la Derecha nietzscheana hacía lo contrario.[31] Los intelectuales derechistas se conectaban con la vanguardia modernista por cuanto defendían también un esteticismo amoral "más allá del bien y del mal" que podía yuxtaponer la guerra y la técnica a la decadencia civil.[32] Ernst

[30] Véase Fest, *Hitler,* pp. 36-57; J. P. Stern, *Hitler,* pp. 43-49. Acerca de Wagner, véase Jacques Barzun, *Marx, Darwin, and Wagner* (Nueva York, 1958), pp. 231-339.

[31] Bathrick y Breines, "Marx oder Nietzsche".

[32] Véase sobre este punto Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens: Die Pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (Munich, 1978), esp. pp. 13-64, que incluye su análisis de la separación entre la estética y la moral en la avanzada europea de 1890 a 1930; y Ansgar Hillach,

Jünger, por ejemplo, proclamaba la voluntad sobre la racionalidad "sin vida" señalando su presencia en una "dureza" no burguesa y antiburguesa, evidente en la "batalla" contra la naturaleza, librada con intrumentos tecnológicos. Jünger, uno de los modernistas reaccionarios más conscientes de sí mismos, escribió que Nietzsche no tenía lugar para la máquina "en su panorama renacentista. Pero nos enseñó que la vida no es sólo una lucha por la existencia diaria sino también una lucha por metas más altas y más profundas. Nuestra tarea es la aplicación de esta doctrina a la máquina".[33] Karl-Heinz Bohrer, el crítico alemán occidental, en un estudio reciente de Ernst Jünger, ha destacado las contribuciones de los teóricos europeos de la decadencia, tales como Wilde y Baudelaire, en este esfuerzo. Elevando la idea de la belleza sobre las disposiciones normativas, conectando este concepto de la belleza a una noción elitista de la voluntad, y finalmente interpretando la tecnología como la materialización de la voluntad y la belleza, los intelectuales derechistas de Weimar contribuyeron a una aceptación irracionalista y nihilista de la tecnología.[34]

Spengler ofreció otra variante del uso selectivo del legado nietzscheano. Se concentró en el ataque de

"Die Ästhetisierung des politischen Lebens", en *Walter Benjamin in Kontext,* comp. Walter Burkhardt (Francfort, 1978), pp. 127-167.

[33] Ernst Jünger, "Die Maschine", *Standarte,* 15 (1925), p. 2. Citado también por Loose, *Gestalt und Werk,* p. 364.

[34] Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens.*

Nietzsche contra la "moral esclava" cristiana para apoyar una defensa de la desigualdad surgida del darwinismo social. Spengler equiparaba lo bueno con el poder y lo malo con la impotencia. Frente a lo que describían como una decadencia burguesa, Spengler y sus colegas revolucionarios conservadores luchaban por el resurgimiento de una *élite* masculina, una "bestia de caza" (*Raubtier*) cuya voluntad no hubiese sido domada todavía por el efecto feminizante de la moral cristiana y burguesa.[35] Los intelectuales derechistas de Weimar presentaban la guerra, el militarismo y el nacionalismo como el caldo de cultivo de un hombre nuevo, posterior a la decadencia, antiburgués. Nietzsche había dado a estos pensadores un lenguaje antiburgués, así como el *pathos* de una lucha heroica contra la convención. Ellos transformaron su mensaje de fines del siglo xix en un elemento eficaz de la política de la juventud en Weimar.

Aunque el modernismo reaccionario era una variante del romanticismo alemán, implicaba algunos cambios sutiles, pero importantes, en los significados atribuidos a las palabras y los símbolos románticos. Por ejemplo, cuando Carl Schmitt y Ernst Jünger mencionaban el romanticismo, se referían a la idea de la

[35] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Band II (Munich, 1923; reimpr. 1972), p. 981. Spengler presentó la idea del hombre como una *Raubtier*, o bestia de caza, en *Der Mensch und die Technik* (Munich, 1931; reimpr. 1971), pp. 10-17.

voluntad y la decisión, más bien que a las imágenes antiindustriales. Tanto Schmitt como Jünger eran críticos de lo que consideraban aspectos pasivos y afeminados del romanticismo. Sostenían que el romanticismo político era el producto de la guerra, más bien que de la poesía pastoral.[36] Aunque los modernistas reaccionarios usaban términos tales como *Gemeinschaft* o *Innerlichkeit*, redefinieron estos legados del romanticismo en formas que eluden las dicotomías de la tradición *o* la modernidad, y el progreso *o* la reacción.

Pero la paradoja de rechazar la razón y aceptar la tecnología no escapaba a todos los observadores sociales y culturales. Uno de los primeros en entender que el sentimiento alemán por la naturaleza estaba haciendo las paces con la industrialización fue Walter Benjamin. Dada la importancia que la investigación sociológica ha asignado al proceso de la racionalización de la sociedad (en efecto, la sociología como una disciplina se inició como una reflexión sobre este proceso en Europa), los comentarios fragmentarios pero sugerentes de Benjamin sobre la estetización de la vida política y la tecnología entre los intelectuales derechistas de Weimar merecen la atención de los sociólogos que reflexionan sobre la naturaleza de la modernidad.[37]

[36] Véase Schmitt, *Politische Romantik*. La crítica de Jünger aparece a lo largo de *Der Arbeiter* (Hamburgo, 1932; reimpr. Stuttgart, 1962).

[37] En *The Nationalization of the Masses* (Nueva York, 1970), escribe George Mosse: "Frente al problema de la

Las opiniones de Benjamin sobre la estética fascista aparecieron por primera vez en su reseña de 1930 de la colección de ensayos de Ernst Jünger, en alabanza a la experiencia del frente (*Fronterlebnis*), titulada *Krieg und Krieger* (La guerra y el guerrero).[38] Los intelectuales derechistas, escribió Benjamin, se vieron atraídos hacia el fascismo en parte porque esperaban que condujera a una resolución de una crisis cultural en la sociedad burguesa. El fascismo en Europa y el nacionalsocialismo en Alemania prometían creatividad, belleza, forma estética y la unidad espiritual de la nación, en lugar del materialismo, el positivismo, y el liberalismo amorfo, sin alma y caótico. El espíritu podría expresarse en las imágenes y el simbolismo políticos de la nación más bien que en las clases sociales divisivas y los parlamentos de transacciones.[39] Benja-

industrialización, el nacionalismo alemán se definió como verdaderamente creativo; lo artístico se volvió político" (p. 4). Véase también el ensayo de Mosse, "Fascism and the Intellectuals", en *The Nature of Fascism*, comp. S. J. Woolf (Nueva York, 1969), pp. 205-225. "El paso de la 'política estética' al Estado nacional como el depósito del rejuvenecimiento estético distinguió a los intelectuales fascistas de los intelectuales antifascistas cuya visión del mundo, en otros sentidos, se aproximaba más a tal idealismo fascista" (p. 208).

[38] Walter Benjamin, "Theorien des deutschen Faschismus", en *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Francfort, 1977), pp. 238-250.

[39] Ernst Robert Curtius hizo esta observación en *Maurice Barres und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus* (Bonn, 1921): "El mundo del espíritu de Barres oculta una lógica interior evidente en el hecho de que su

min sostenía que este programa de rejuvenecimiento estético y de "superación" de la decadencia cultural servía a los intereses más mundanos del militarismo y el imperialismo alemanes.

Los ensayos de Benjamin sobre la tecnología y la Derecha fueron intentos por disolver la cosificación, es decir, la percepción de que la tecnología poseía, en los términos de György Lukács, "una objetividad fantasmagórica", una autonomía tan estrictamente racional y abarcadora que ocultaba toda traza de su naturaleza fundamental: la relación entre los individuos.[40] La teoría de la cosificación de Lukács, desarrollada en *Historia y conciencia de clase*, fue una base fundamental de las ideas de Benjamin sobre la estética de la tecnología en la Derecha alemana. Los modernistas reaccionarios que examinaremos veían en la máquina diversas categorías tomadas de la estética y la filosofía, pero ninguna tomada de la sociedad o las relaciones sociales. Como Lukács, Benjamin rechazaba los esfuerzos de los marxistas soviéticos, tales como Bujarin, para separar la tecnología de las relaciones

voluntad política está dominada por la misma ley que rige su relación con el arte". En ambos campos, Barres deseaba expresar su espíritu y su voluntad.

[40] Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass., 1971), p. 83. Sobre el concepto de la cosificación en la escuela de Francfort, véase Russell Jacoby, "Towards a Critique of Automatic Marxism: The Politics of Philosophy from Lukács to the Frankfurt School", *Telos*, 10 (invierno de 1971), pp. 119-146; y su obra *The Dialectics of Defeat* (Nueva York, 1982).

sociales y verla como una fuerza autónoma.[41] Pero como toda la obra de Benjamin, sus ideas se sitúan entre una ortodoxia marxista impenitente y sus propias interpretaciones, menos sistemáticas pero más perspicaces. A veces, su trabajo refleja los argumentos marxistas, leninistas y luxemburguianos convencionales. En otras ocasiones parece aceptar la idea de que la tecnología poseía en efecto su propia dinámica, desbordando la producción civil y empujando en búsqueda de mercados y la guerra imperialista.[42]

La contribución especial de Benjamin se encontraba en su entendimiento de que, para los intelectuales derechistas de Alemania, la "liberación" de la tecnología de las restricciones sociales y políticas de Weimar era sinónimo de la recuperación del alma alemana. Independientemente de lo que este programa haya significado para la industria alemana, para los intelectuales derechistas significaba la resolución de una crisis

[41] Georg Lukács, "N(ikoloai) Bukharin: Historical Materialism", en *Georg Lukács: Political Writings, 1919-1929* (Londres, 1972), pp. 134-142.

[42] Véase Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en *Illuminations* (Nueva York, 1968), p. 244, en lo tocante al análisis que hace Benjamin de acuerdo con estos lineamientos. En "Theorien des deutschen Faschismus", habló Benjamin de la guerra imperialista como una "revuelta esclavista de la tecnología" contra la discrepancia existente entre los medios de producción y su "realización inadecuada en el proceso de la producción". En "Die Ästhetisierung des politischen Lebens", traza Ansgar Hillach estos aspectos de la obra de Benjamin.

cultural. La idea de que el avance económico podría superar una crisis cultural era nueva, por lo menos para los intelectuales no técnicos de Alemania. Creía Benjamin que cuanto menos importante se volviera el individuo en el campo de batalla industrializado, tanto más destacarían su presencia los entusiastas partidarios derechistas de la tecnología. Según Benjamin, Jünger y sus colegas convirtieron la guerra en un objeto del culto, un poder eterno que transforma el alma, y que de esta manera "no estaban haciendo otra cosa que una traducción libre de los principios del arte por el arte mismo al campo de la guerra".[43] En el lenguaje de la batalla, la Derecha abandonó su hostilidad contra la tecnología. A veces, Benjamin escribió del fascismo en general y comparó a los alemanes con los franceses y los italianos. Pero también advirtió que el ala derecha de Weimar veía la primera Guerra Mundial como la culminación del idealismo alemán. Éste era el significado del elogio del sometimiento como una "rendición heroica" y de la paciencia estoica en sus escritos de la posguerra.

Benjamin se refirió a "una nueva teoría de la guerra" en la Derecha de la posguerra, cuyo propósito real era compensatorio, es decir, transformar la humillante derrota efectivamente sufrida en la guerra en una victoria de la forma y la belleza. La forma hermosa del soldado que surge purificado e intacto del

[43] Benjamin, "Theories of German Fascism", *New German Critique,* 17 (primavera de 1979), p. 125.

infierno de las trincheras transformó la destrucción masiva en una experiencia redentora. La guerra es el crisol donde se desarrolla un nuevo tema colectivo de la historia. Al convertir la guerra en el tema de consideraciones estéticas se oscurecían los intereses y los propósitos políticos y sociales que habían producido la guerra. En ocasiones, el análisis de Benjamin sonaba como muchas otras censuras generales del fascismo europeo, pero la dimensión específicamente alemana nunca se perdía por completo, como se observa en el pasaje siguiente. Aquí insiste en que las descripciones del campo de batalla que hace Jünger eran una perversión, no la culminación lógica del romanticismo e idealismo alemanes:

> Con la mayor amargura posible, debe decirse que el sentimiento alemán de la naturaleza ha experimentado una intensificación no soñada frente a esta "panorámica de la movilización total. . ." La tecnología quería recrear los rasgos heroicos del Idealismo alemán con listones de trincheras de fuego y acercamiento. *Se extravió*. Porque lo que tomaba por rasgos heroicos eran los de Hipócrates, los rasgos de la muerte. . . Elevar la guerra a una abstracción metafísica, como lo hace el nuevo nacionalismo, no es más que un esfuerzo por usar la tecnología para resolver el misterio de la naturaleza, que el Idealismo alemán entendía en una forma mística en lugar de iluminar y usar los secretos de la naturaleza por la vía de la organización racional de la sociedad. . . En el paralelogramo de fuerzas for-

mado por la naturaleza y la nación, la guerra es la diagonal [sin cursivas en el original].[44]

La idea de una dialéctica del progreso, de avances que ocurren en la sociedad mediante la represión de los individuos, ha sido un tema central de la moderna teoría social evidente en Hegel, Marx, Durkheim, Weber y Freud. La contribución particular de Benjamin a la reflexión teórica sobre la dialéctica del progreso consiste en haber entendido que la revuelta cultural y política contra la racionalización de la sociedad en Alemania tomó la forma de un culto a la técnica, más bien que de un pastoralismo orientado hacia el pasado. Después de la segunda Guerra Mundial, Max Horkheimer desarrolló esta idea en su análisis del nacionalsocialismo como una "revuelta de la naturaleza". Horkheimer sostuvo que el nazismo combinaba la organización estricta y la racionalización burocrática con la revuelta cultural. En "el fascismo moderno", escribió Horkheimer, "la racionalidad explota la naturaleza incorporando a su propio sistema las rebeldes potencialidades de la naturaleza".[45] Fue el análisis hecho por Benjamin de la reflexión ideológica derechista sobre la primera Guerra Mundial lo que indicó por primera vez que la rebelión de Alemania contra la Ilustración incluiría el avance técnico. Esta idea, más bien que las especulaciones literarias de Benja-

[44] *Ibid.*, p. 127.
[45] Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, p. 127.

min sobre la relación existente entre la tecnología y la sociedad (las que tendían a atribuir a la tecnología la misma objetividad fantasmagórica que Lukács criticaba en el marxismo de Bujarin), fue su aportación principal. En otras palabras, Benjamin entendía que la modernización técnica e industrial no implicaba necesariamente la modernización en un sentido político, social y cultural más amplio.

Benjamin fue también uno de los primeros en advertir que ciertos conceptos de la belleza se conectaban a la *Lebensphilosophie.* En "La obra de arte en la era de la reproducción mecánica", escribió que "el fascismo ve su salvación en el hecho de otorgar a las masas no sus derechos, sino una oportunidad de expresarse".[46] Cinco años antes, en su ensayo sobre Jünger, observó que los intelectuales derechistas habían transferido la idea de la expresión del lenguaje de la *Lebensphilosophie* a la interpretación de los sucesos históricos. Para los nacionalistas derechistas de Weimar, la violencia de los campos de batalla, la eficiencia y el poder de los tanques y los barcos, y las explosiones de las granadas, eran la expresión externa de los impulsos internos hacia "la vida". En lugar de ofrecer análisis políticos, económicos o sociales de los sucesos, éstos podrían descartarse como meras expresiones de alguna fuerza profunda, misteriosa, eterna e irresistible, alguna *Ding an sich* inmune a la des-

[46] Walter Benjamin, "The Work of Art...", p. 243.

cripción racional. Si así ocurriese, también se borraría la distinción entre la historia y la naturaleza, como se observó en la descripción de la guerra, hecha por Jünger, como una "tormenta de acero".

En las disputas originadas en los conflictos de los años sesenta, varios críticos de la escuela de Francfort han sostenido que los orígenes de las opiniones de los teóricos críticos sobre la tecnología se encuentran en el talante contrario a la civilización de los intelectuales derechistas de Weimar. En mi opinión, este análisis está errado. Lejos de indicar una convergencia con las concepciones de la Derecha alemana sobre la tecnología, los ensayos de Benjamin trataban de descorrer lo que más tarde llamara Marcuse el "velo tecnológico", es decir, la idea de que la tecnología es una entidad autónoma que obedece "imperativos" desligados de las relaciones sociales.[47] Basadas en la teoría de la cosificación de Lukács, las ideas de Benjamin apuntaban hacia algunos aspectos de la discusión posterior de la racionalidad tecnológica a manos de Marcuse y Horkheimer. Sus ideas se desarrollaron a partir de sus críticas al culto de la tecnología practicado por la Derecha en la posguerra. Las pruebas no apoyan la afirmación de que su interpretación convergía con la revolución conservadora. Como sugerí en el capítulo anterior, el problema de los análisis de Benjamin y de Horkheimer fue más bien que cuando

[47] Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston, 1964), p. 32.

eran perspicaces lo eran por razones erradas. A menudo presentaban las particularidades de la historia alemana moderna como características de la sociedad moderna en general. Teniendo esto en mente, podremos conservar sus intuiciones valiosas sin aceptar sus generalizaciones acerca del estado del mundo moderno. Ahora retornaremos a la revolución conservadora para delinear sus temas principales y destacar su naturaleza distintivamente alemana.

La combinación de la tradición recibida y la reforma activa de estas tradiciones produjo una ideología que era distintivamente alemana, a pesar de que tenía algo en común con la ideología fascista que se desarrollaba en otras partes de Europa. Los siguientes eran sus temas comunes.

Primero, los revolucionarios conservadores eran nacionalistas que creían que las virtudes del *Volk* alemán eran superiores a las influencias destructivas del capitalismo y el liberalismo occidentales por una parte, y al socialismo marxista por la otra. Esto daba a sus obras un sesgo claramente antimodernista. Defendían la *völkisch Kultur* contra la *Zivilisation* cosmopolita. La primera se arraigaba en el pueblo. La última carecía de alma, era externa, artificial. El modernismo resultaba difícil de definir, pero sus símbolos tangibles del *Entseelung* estaban por todas partes. Berlín era una metrópoli sin amor de intelectuales izquierdistas, pornografía y consumo masivo. Los especuladores judíos estaban creando gigantescas burocracias

corporativas y desplazando a las pequeñas empresas y a los artesanos e ingenieros alemanes.

La yuxtaposición nuclear de su nacionalismo era la de la *Kultur* y la *Zivilisation*. Por una parte se encontraba el *Volk* como una comunidad de sangre, raza y tradición cultural. Por la otra estaba la amenaza del *Amerikanismus*, el liberalismo, el comercio, el materialismo, el parlamento y los partidos políticos, y la República de Weimar. El nacionalismo servía como una religión secular que prometía una opción para un mundo que padecía un exceso de racionalización capitalista y comunista. Los nacionalistas alemanes elevaban la posición geográfica de Alemania entre el Este y el Oeste también a la calidad de una identidad cultural-política. La *Kulturnation* escaparía a los dilemas de una modernidad cada vez más carente de alma.[48]

Segundo, los prominentes defensores del nuevo nacionalismo después de la guerra —Spengler, Moeller van den Bruck, Schmitt, y Ernst y Friedrich Jünger— no colocaban el antisemitismo en el centro de su *Weltanschauung*. Más bien, creían que la superioridad alemana residía en las tradiciones y las ideas históricas antes que en la biología. Pero el antisemitismo no estaba ausente de la revolución conservadora. Algunos creían que el proceso de la declinación cultural y la desintegración moral de Weimar no era en modo al-

[48] Sontheimer, *Antidemokratisches Denken*, pp. 244-278.

guno accidental; formaba parte de una conspiración concertada y planeada por la judería mundial para minar todo lo que fuese saludable en Alemania, de modo que el país no pudiera recuperarse jamás y ascender a la grandeza. Aunque la retórica de los nazis acerca del "enemigo mundial" encontró pocos conversos entre los conservadores revolucionarios, éstos asociaban a menudo a los judíos con el espíritu de la abstracción comercial, al que atacaban como algo incompatible con una nación unida. Como decía Ernst Jünger, el ideal de la forma y la belleza inherente en el *Volk* excluía la *Gestalt* judía de Alemania tan claramente como el aceite era distinto del agua.[49]

Tercero, los conservadores revolucionarios defendían la *Gemeinschaft* como algo intrínsecamente bueno y unificado por oposición a una *Gesellschaft* dividida y fragmentada. Además, la idea de la *Gemeinschaft*, y más tarde la de la *Volksgemeinschaft*, tenía marcadas implicaciones autoritarias. Proclamaba la existencia de la armonía social sin ocuparse de los conflictos sociales efectivos y establecía una base moral y ética para el sacrificio y el rendimiento individuales ante los poderes políticos existentes. Por lo tanto, la noción revolucionaria conservadora de la *Volksgemeinschaft* era un ataque a la idea liberal de los derechos individuales

[49] Ernst Jünger, "Nationalismus und Nationalismus", *Die Kommenden*, 4 (1929), pp. 481-482. Por lo que toca al antisemitismo y al nacionalismo alemán, véase George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (Nueva York, 1964).

y a las afirmaciones socialistas de que las divisiones y las desigualdades clasistas obstruían el camino de la comunidad genuina.[50]

Cuarto, la revolución conservadora defendía la "primacía de la política", es decir, una reafirmación de una expansión de la política exterior y la represión contra los sindicatos dentro del país. El idealismo nacional triunfaría sobre los intereses egoístas de los sindicatos y la filosofía materialista de los partidos izquierdistas. La "revolución desde la Derecha" de Hans Freyer combinaba temas anticapitalistas y nacionalistas. Mientras que la extrema Izquierda trataba de terminar con la dominación de la economía sobre la vida social a través de la revolución comunista, la extrema Derecha perseguía una meta similar mediante la expansión del Estado sobre la sociedad. La primacía de la política borraba la distinción entre la guerra y la política, y colocaba la protesta cultural al servicio de un Estado tecnológicamente avanzado y poderoso.[51] Las implicaciones explícitas de la primacía de la política en la revolución conservadora eran totalita-

[50] Sontheimer, *Antidemokratisches Denken,* pp. 250-251. Por lo que toca a la incorporación de la idea de la *Gemeinschaft* en las medidas de racionalización emprendidas por el régimen nazi, véase Mason, "Zur Enstehung des Gesetzes zur Ordnung der nationalen Arbeit", en *Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik,* comps. Mommsen, Petzina y Weisbrod (Düsseldorf, 1974).

[51] George Mosse, "Fascism and the Intellectuals" y *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality* (Nueva York, 1980), desarrolla la idea del fascismo como un

rias. En lo sucesivo, no habría ya límites para la política ideológica. Las consideraciones utilitarias y humanistas del liberalismo del siglo XIX deberían abandonarse para establecer un estado de constante dinamismo y movimiento.[52]

Por último, la revolución conservadora articulaba la idea de un socialismo alemán o nacional. La idea de un socialismo nacional era ingeniosa. Reformulaba una idea potencialmente amenazante, el socialismo, para adaptarla a las tradiciones alemanas nativas. Moeller van den Bruck, la figura más importante de la revolución conservadora, escribió en su obra más importante, *Das Dritte Reich,* que el socialismo alemán empezaba allí donde el marxismo terminaba, y que "la tarea del socialismo alemán en el contexto de la historia cultural de la humanidad era la destrucción de toda traza de liberalismo [que subsistiera en la idea del socialismo]". También contrastó a los "pueblos jóvenes" del "Este" —Alemania y Rusia— con los del "Oeste" capitalista y materialista.[53] Algu-

movimiento revolucionario cultural que interesaba a los intelectuales buscadores de valores espirituales en una época materialista, burguesa.

[52] Véase Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, 1958).

[53] Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (Berlín, 1923), p. 68. Véase también Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair,* pp. 310-320, para un análisis de esta obra. Los comentarios de Van den Bruck sobre los jóvenes se encuentran en *Das Recht der jungen Volker* (Munich, 1919).

nas figuras de la revolución conservadora, tales como los "bolcheviques nacionales" que se agrupaban alrededor de Ernst Niekisch, interpretaron la alianza de los "pueblos jóvenes" de Van den Bruck como un llamado a la alianza alemana-rusa, arraigada en un antiliberalismo y un resentimiento contra las democracias occidentales que compartían.[54] Pero Spengler (y más tarde Heidegger) expresó una idea más común, a saber: que Alemania, como la nación "intermedia", debía seguir un "tercer camino" entre el Oeste capitalista y el Este comunista. En opinión de Spengler, el socialismo debía volverse compatible con las tradiciones antiliberales, autoritarias, del nacionalismo alemán.[55]

La idea del socialismo nacional resultaba especialmente poderosa para la generación que vivió la guerra porque era una idea que muchos creían haber experimentado en las trincheras. Kurt Sontheimer, el politólogo de Alemania Occidental, ha señalado que el nacionalsocialismo unió los dos impulsos ideológicos más poderosos de la época y "anunció la síntesis que todavía habría de completarse". Los partidos socialistas no eran nacionalistas, y los partidos burgueses no

[54] Véase Schüddekopf, *Linke Leute von Rechts: Nationalbolschewismus in Deutschland* (Francfort, 1973); y John Norr, "German Social Theory and the Hidden Face of Technology", *European Journal of Sociology*, XV (1974), pp. 312-336, donde se hacen algunos comentarios sobre la amistad de Niekisch con Jünger.

[55] Oswald Spengler, *Preusentum und Sozialismus* (Munich, 1920).

eran socialistas. "Pero aquí aparecía un partido [el de los nazis] que representaba ambas cosas al mismo tiempo, el partido del futuro alemán".[56] Para una generación política que creía que el socialismo nacional se había realizado, así fuese brevemente, en el pasado reciente, los nazis se presentaban como el partido del futuro alemán. Prometían volver una condición permanente la unidad nacional de agosto de 1914.[57] La experiencia bélica del pasado reciente, no de un pasado remoto, se había convertido en la utopía concreta de la Derecha, un tesoro perdido que esta tradición reaccionaria trataba de recapturar.

No todos los revolucionarios conservadores eran modernistas reaccionarios. En la Derecha de Weimar persistía un antagonismo considerable hacia la tecnología. Por ejemplo, Moeller van den Bruck no excluía a la tecnología de su censura general contra la racionalidad de la Ilustración. Su "tercer reich" por encima del materialismo capitalista y comunista, habría

[56] Sontheimer, *Antidemokratisches Denken,* p. 278.

[57] Robert Ley, director del Frente Laboral alemán en el Tercer Reich, describió de este modo la significación de la primera Guerra Mundial: "La revolución alemana se inició en agosto de 1914... La gente se reunía en las trincheras del Este y el Oeste. Las granadas y las minas no preguntaban si uno era de nacimiento alto o bajo, si era rico o pobre, ni a cuál religión o grupo social pertenecía. Éste fue más bien un ejemplo grande, poderoso, del significado y el espíritu de la comunidad". *Durchbruch der sozialen Ehre* (Munich, 1935), citado en Timothy Mason, *Sozialpolitik im Dritten Reich,* p. 26.

de proveer las respuestas a cuestiones tales como "qué hacer con nuestras masas... y cómo salvar a la naturaleza humana de la máquina".[58] *La decadencia de Occidente,* de Spengler, tuvo un efecto ambiguo. Es un gran documento del modernismo reaccionario y contiene también suficientes referencias a la naturaleza "diabólica" de la máquina o "el esclavizamiento del hombre por su creación" para agradar al talante antitecnológico.[59] Spengler se preocupó tanto por la posibilidad de que su libro estimulara la revuelta de la juventud contra la tecnología que escribió *El hombre y la técnica* para establecer sus inclinaciones protecnológicas. Muchos de los políticos culturales de la profesión ingenieril criticaron reiteradamente a Spengler por alentar la hostilidad contra el avance técnico, así fuese sin proponérselo.[60]

No había ninguna ambigüedad en las concepciones antitecnológicas de los partidarios de la revolución conservadora, tales como el filósofo Ludwig Klages, el poeta Paul Ernst y el periodista Ernst Niekisch. La

[58] Moeller van den Bruck, *Das Recht der Jungen Volker,* p. 115.

[59] Algunos observadores consideran todavía a Spengler como un crítico antitecnológico. Véase Gerd Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs: Zum politischen Verhalten der Technischen Intelligenz in Deutschland* (Francfort, 1970), p. 86.

[60] Carl Weihe, el director de *Technik und Kultur,* una revista para graduados de las universidades técnicas, criticó reiteradamente las opiniones de Spengler sobre la tecnología. Véase el cap. VII.

obra en tres volúmenes de Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (La mente como el antagonista del alma), publicada entre 1929 y 1931, fue el ataque más refinado contra la racionalidad científica y tecnológica que surgiría de la revolución conservadora.[61] Su tema principal era éste: la historia humana consiste en la dominación creciente del *Geist* (la mente) sobre el alma, de la conciencia sobre el sueño y la fantasía, de los conceptos y la lógica sobre las imágenes y el mito. Este *Geist* todopoderoso, desencantador, caracteriza al cristianismo, el marxismo, el liberalismo, y la ciencia y la tecnología modernas. En opinión de Klages, las abstracciones de la ciencia y la tecnología son realmente mitos nuevos que tratan de alentar la ilusión de que son sinónimos de los propios fenómenos naturales. Escribió Klages que "la máquina... puede destruir la vida pero jamás podrá crearla", y creía que la captación conceptual del universo físico condujo a una "muerte de la realidad".[62] Esta yuxtaposición de la abstracción, la racionalidad, la técnica y la muerte con la inmediatez, la intuición, los sentimientos, la naturaleza y la vida tiene la clase de consisten-

[61] Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (reimpr. Bonn, 1969). Por lo que toca a las contribuciones de Klages a la revolución conservadora, véase Hillach, "Ästhetisierung des politischen Lebens"; Horkheimer, "Zum Rationalismusstreint"; y Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* Band III, pp. 195-199.

[62] Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele,* p. 695.

cia que esperaríamos de una posición irracionalista. En *Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus* (El colapso del idealismo alemán), presentó Paul Ernst una consistencia comparable. Criticando el efecto de la división del trabajo sobre los individuos, escribió que "Quienquiera que use máquinas, recibe un corazón de máquina".[63]

Aunque formaban una minoría, eran intelectuales derechistas que habían sobrevivido a la guerra y ahora odiaban la tecnología. Ernst Niekisch, por ejemplo, escribió lo siguiente en un ensayo titulado "Menschenfresser Technik" (La tecnología devoradora del hombre):

> La tecnología es la violación de la naturaleza. Hace a un lado a la naturaleza. Equivale a separar astutamente a la naturaleza de la libre disposición de un pedazo de tierra tras otro. Cuando la tecnología triunfa, la naturaleza aparece violada y desolada. La tecnología asesina la vida al violar, paso a paso, los límites establecidos por la naturaleza. Devora a los hombres y todo lo que sea humano. Se calienta con cuerpos. La sangre es su lubricante enfriador. En consecuencia, la guerra es en esta época tecnológica una carnicería... La antivida [*lebensfeindlich*], cualidad demoniaca de la tecnología, se manifiesta horriblemente en la guerra moderna. En la guerra, la capacidad productiva de la tecnología está tan al día que en una hora puede ani-

[63] Paul Ernst, *Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus* (Munich, 1918), p. 451.

quilar todo lo orgánico, lo que sea, de manera repentina, total y precisa.[64]

Como las ideas de Van den Bruck, Klages y Ernst, el pensamiento de Niekisch tiene la virtud de la consistencia interna: si la tecnología "asesina la vida", la defensa de la vida requiere la oposición a la tecnología. En esta concepción, la tecnología pertenece al campo de la *Zivilisation* y no al de la *Kultur*. Pero a pesar de su coherencia lógica, tal sistema cultural no se adecuaba al nacionalismo alemán en una época de guerra tecnológica. El logro de los modernistas reaccionarios dentro de la revolución conservadora consistió en haber hecho una virtud de la necesidad de aceptar la técnica sacando a la tecnología de la esfera de la *Zivilisation* y metiéndola al campo de la *Kultur*. Al actuar así, podían aceptar la tecnología sin adoptar una visión racionalista del mundo en la política y la cultura. El culto resultante de la técnica iba mucho más allá de la resignación pragmática ante un mal necesario. Poseía el mismo fervor emocional presente en el talante antitecnológico que abarcaba todo el abanico político de Weimar.

Entre las corrientes culturales de Weimar, el modernismo reaccionario se singularizaba por su combinación del irracionalismo con el entusiasmo por la

64 Ernst Niekisch, "Menschenfresser Technik", *Widerstand*, 6 (1931), p. 110. Citado por Karl Prumm, *Die Literatur des soldatischen Nationalismus*, Band 1, p. 376.

tecnología. Los expresionistas atacaban generalmente a la tecnología y a la hipocresía burguesa desde la Izquierda. Dramaturgos tales como Ernst Toller y Georg Kaiser veían en la tecnología una fuente de deshumanización. Aunque también llamaban a la revolución cultural y política, la síntesis de la sinrazón y la tecnología moderna no les importaba. Una Alemania más o menos industrializada les habría parecido bien.[65]

Los arquitectos, artistas, diseñadores e ingenieros del Bauhaus trataron de demostrar que la razón de la Ilustración era en efecto plenamente compatible con una interacción fructífera del arte y la tecnología. Walter Gropius, el espíritu conductor del Bauhaus, no veía ningún conflicto entre el cosmopolitismo, los valores democráticos sociales y la razón por una parte, y la belleza por la otra. Dada una medida suficiente de razón y pasión, Gropius no veía ninguna

[65] Helmut Lethens, *Neue Sachlichkeit: Studien zur Literatur des Weissen Sozialismus* (Stuttgart, 1970), p. 64. Este libro contiene un abundante material útil sobre la respuesta alemana al norteamericanismo y la tecnología. La tesis de Lethens es que la *Neue Sachlichkeit* era la corriente dominante en la cultura de Weimar y que esta fetichización de la racionalización industrial culminó en el nazismo. Recurriendo a los teóricos de Francfort, destaca Lethens la continuidad de un liberalismo y un fascismo tecnocráticos. Pero sus propias pruebas sugieren que la primacía de la política entre los nazis no era tan exclusivamente tecnocrática. El libro de Lethens padece un defecto común a los análisis marxistas del "fascismo" en Alemania Occidental: reúne las tradiciones alemanas bajo el rubro más general (¿y menos doloroso?) del capitalismo.

razón para que la tecnología planteara una amenaza a la humanidad. El Bauhaus aceptaba la tecnología como parte de la modernidad en un sentido más amplio.[66]

Otras formas de la aceptación de la tecnología en Weimar carecían del sentido de la proporción del Bauhaus. *Neue Sachlichkeit,* la Nueva Objetividad, señalaba un talante más sobrio, desilusionado, resignado y cínico en la literatura y el reportaje, durante la fase de estabilización de la República. Algunos escritores de la Izquierda, tales como Erich Kastner y Alexander Doblin, se distanciaron de la hostilidad expresionista contra la tecnología.[67] Fue también en este periodo cuando las visiones tecnocráticas encontraron apoyo entre los liberales ansiosos por usar los avances tecnológicos para incrementar la productividad y atenuar los conflictos sociales. Como ha señalado Charles Maier, la respuesta alemana al fordismo tenía algunas semejanzas con las estrategias de la defensa burguesa en Francia e Italia.[68] En efecto, en Alemania, Henry Ford no era sólo el apóstol de las técnicas de la línea de ensamble y la administración científica, sino también de lo que Gottfried Feder llamaba ca-

[66] Gay, *Weimar Culture,* pp. 98-101.

[67] *Ibid.,* pp. 120-122; Craig, *Germany,* pp. 484-485.

[68] Charles S. Maier, "Between Taylorism and Technocracy: European Ideologies and the Vision of Productivity in the 1920s", *Journal of Contemporary History,* 5 (1970), pp. 27-51.

pital "creativo" o productivo, por oposición a las finanzas judías.

Quienes se sentían descontentos con las visiones productivistas del futuro no podían encontrar en el Partido Comunista una concepción alternativa. El Partido Comunista alemán exudaba entusiasmo por la tecnología capitalista. "Adelante con los monopolios y más allá del socialismo", era la visión de un teórico prominente, quien también llegó a llamar a Henry Ford un revolucionario "no menos revolucionario que el capitalismo mismo".[69] Los comunistas y los socialdemócratas se distanciaron del antiindustrialismo de los radicales culturales en favor de la teleología marxiana del desarrollo progresivo de las fuerzas productivas que eliminarían los residuos feudales, agrandarían el proletariado y conducirían al socialismo o el comunismo. Algunos sugerían que los partidos izquierdistas habían sucumbido a la ideología capitalista. Bela Belasz denunció la *Neue Sachlichkeit* como la *"Lebensgefuhl* [sentimiento vital] del capital monopólico... la estética de la línea de ensamble", mientras que Ernst Bloch la llamaba "el médico en el lecho de muerte del capitalismo", cuyo "odio por la utopía" (*Utopiefeindschaft*) servía a la rehabilitación del capital tras los años de revolución y contrarrevolución de la posguerra. Bloch sostenía que el marxismo ale-

[69] Jakob Walcher, *Ford oder Marx*, p. 51, citado en Lethens, *Neue Sachlichkeit,* p. 82.

mán estaba tan comprometido con el desarrollo capitalista que dejaba a la Derecha el campo de la revolución cultural y los llamados al mito y la emoción.[70] Por ejemplo, aunque Siegfried Kracauer, el crítico cultural izquierdista, describía la línea de ensamble estadunidense como una señal feliz del desencanto de la sociedad que sólo podría ayudar a disolver el misticismo *völkisch* alemán, los intelectuales derechistas de *Die Tat* se sentían disgustados y horrorizados ante tal desarrollo. En su opinión, el *Amerikanismus* —producción y consumo masivos, taylorismo, racionalización de la industria— era una plaga que amenazaba al alma alemana. Conservadores tales como Fritz Giese, el psicólogo industrial, que elogiaban la línea de ensamble porque disciplinaba los instintos anteriormente salvajes y caóticos, formaban una minoría.[71] La síntesis hecha por *Die Tat* del nacionalismo, el antinorateamericanismo y la retórica anticapitalista de la clase media, era un complejo cultural más generalizado.

En suma, con excepción de los modernistas reaccionarios, quienes rechazaban la Ilustración y su legado rechazaban la tecnología, mientras que quienes de-

[70] Bela Belasz, "Sachlichkeit und Sozialismus", en *Die Weltbuhne,* 14 (1928), p. 917, citado en Lethens, *Neue Sachlichkeit,* p. 32.

[71] Véase Fritz Giese, *Girlkultur: Vergleiche zweischen amerikanische und europaischen Rhytmus und Lebensgefühl* (Munich, 1925).

fendían la Ilustración aceptaban la necesidad del desarrollo técnico. En los capítulos siguientes analizaré en mayor detalle las contribuciones de estos cinco pensadores: Hans Freyer, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Werner Sombart y Oswald Spengler. También analizaré las obras de Martin Heidegger sobre la tecnología, que contienen algunas de las conciliaciones de la técnica y la sinrazón favorecidas por estos otros autores.

Ernst Jünger (n. 1895) hizo la aportación más importante y prolífica al modernismo reaccionario en la revolución conservadora. Habiendo sido un soldado muy condecorado, durante los años de Weimar produjo Jünger cerca de diez libros y más de un centenar de ensayos sobre la guerra, la muerte, el heroísmo, el nacionalismo, el sacrificio y la tecnología. Entre ellos se encontraban dos éxitos comerciales: *In Stahlgewittern* (La tormenta de acero, 1920) y *Der Arbeiter* (El obrero, 1932).[72] Los títulos de dos obras que pu-

[72] Ernst Jünger, *In Stahlgewittern* (Berlín, 1920; reimpr. Stuttgart, 1960); y *Der Arbeiter* (Hamburgo, 1932; reimpr. Stuttgart, 1960). Los dos estudios de Alemania Occidental que analizan el modernismo de Jünger son los de Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens,* y Prumm, *Die Literatur des soldatischen Nationalismus.* Otras obras secundarias útiles sobre Jünger son las de Klaus-Frieder Bastian, *Das Politische bei Ernst Jünger: Nonkonformismus und Kompromiss der Innerlichkeit* (Friburgo, 1962); Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* (Stuttgart, 1958); Gerhard Loose, *Ernst Jünger: Gestalt und Werk;* Hans-Peter

blicó en el ínterin, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (La batalla como una experiencia interior, 1922) y *Feuer und Blut* (Fuego y sangre, 1925), sugerían la fascinación vitalista por la guerra y la técnica que lo vuelven tan importante para este estudio. Jünger publicó sus ensayos políticos en *Arminius, Die Standarte* y *Vormarsch.* Aunque jamás se unió al Partido Nazi y se retiró de la política después de 1933, su obra anterior ayudó a crear un clima favorable para el nacionalsocialismo.[73]

Como Jünger, Oswald Spengler (1880-1936) estaba arraigado en los clubes y las revistas políticas derechistas, no en la universidad. Aunque de ordinario se le considera el representante más destacado del pesimismo cultural de Weimar, Spengler compartía la

Schwarz, *Die konservative Anarchist;* J. P. Stern, *Ernst Jünger: A Writer of Our Time* (Cambridge, 1953); y Struve, *Elites Against Democracy. In Stahlgewittern* fue uno de los libros más populares de su tiempo; *Der Arbeiter* fue un éxito de librería en 1932. Véase *Elites Against Democracy,* p. 377, sobre el éxito literario de Jünger.

73 Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (Berlín, 1922); y *Feuer und Blut* (Magdeburgo, 1926; reimpr. Stuttgart, 1960). Sobre los paralelos entre la visión de la tecnología de Jünger y la visión del movimiento totalitario de Hitler, véase Wolfgang Sauer, *Die Nationalsozialistische Machtergreifung: Die Mobilmachung der Gewalt* (Francfort, 1974), pp. 165-174. Sauer se concentra en el deseo de Jünger de "hacer a un lado la barrera que separa a la guerra de la revolución y fundir ambas en un solo proceso general de dinamismo en la batalla". Sobre la relación de Jünger con el nazismo, véase Prumm, *Die Literatur,* Band 2, pp. 385-400.

síntesis modernista reaccionaria. Mientras que algunos observadores, en su época y más tarde, han interpretado *Der Untergang des Abendlandes* (La decadencia de Occidente, 1918-1922) y *Der Mensch und die Technik* (El hombre y la técnica, 1931) como tratados antitecnológicos, aquí los analizaré como documentos que asociaban la tecnología con la belleza, la voluntad y la productividad, ubicándola así en el campo de la *Kultur* alemana más bien que en el de la *Zivilisation* occidental.[74]

Muchos consideran a Martin Heidegger (1889-1976) el filósofo alemán más importante del siglo xx, mientras que otros piensan que Heidegger causó un daño casi irreparable al idioma alemán al servicio del oscurantismo filosófico. En cualquier caso, la suya fue una voz importante, alzada en contra de los peligros de la tecnología. Menos conocidas son su amistad con Ernst Jünger y las semejanzas existentes entre sus concepciones de la tecnología.[75] Aquí examinaré los ensayos de Heidegger sobre la tecnología y la política

[74] Sobre el papel de Spengler en la revolución conservadora, véase Klemperer, *Germany's New Conservatism;* Mohler, *Die konservative Revolution;* y Struve, *Elites Against Democracy.* Véase una visión de Spengler como antagonista de la tecnología en Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs.*

[75] Sobre las semejanzas existentes entre la visión de Jünger y la de Heidegger, véase Norr, "German Social Theory and the Hidden Face of Technology".

a partir de los años treinta. Aunque su entusiasmo por el avance técnico no era tan grande como el de otros miembros de la revolución conservadora que estamos considerando, tampoco era un ardiente ludita. Su esperanza de que Alemania fuese el país que alcanzara una fusión de la tecnología y el espíritu coloca su obra de esta época firmemente dentro de la corriente modernista reaccionaria del nacionalismo alemán. Heidegger hizo una tenue paz con el nazismo y la tecnología, cualesquiera que hayan sido sus consideraciones retrospectivas de la posguerra sobre la deshumanización tecnológica.[76]

Hans Freyer (1887-1969) ejerció una influencia poderosa sobre la sociología y la filosofía alemanas desde los años veinte hasta los sesenta. Su contribución popular más importante a la revolución conservadora fue *Revolution von Rechts* (Revolución desde la Derecha, 1931), donde alababa las virtudes del *Volk* y atacaba a la sociedad industrial. Sin embargo, en esta obra, en varios ensayos filosóficos de este periodo, y en su *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (La sociología como ciencia de la realidad, 1931), un tema continuo en la obra de Freyer era la cosificación, su

[76] *Ibid.* Véase también Winifred Franzen, *Von der Existenzial-ontologie zur Seinsgeschichte: Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers* (Meisenheim am Glan, 1975); y George Steiner, *Martin Heidegger* (Londres, 1978).

separación de las relaciones sociales, no el rechazo, de la tecnología.[77]

Carl Schmitt (n. 1888) fue el politólogo más leído y respetado de su época, una posición debida a su talento literario y su elogio al poder y el conflicto como valores en sí mismos. En 1932, cuando Alemania avanzaba hacia la prolongada crisis constitucional que culminaría en el ascenso de Hitler, Schmitt sostuvo en un largo ensayo, *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político), que la situación efectiva crea su propia legalidad, que las emergencias eliminan la necesidad del derecho normativo, y que es soberano quien toma las decisiones reguladoras de la situación de emergencia. En la primavera de 1933 se unió Schmitt al Partido Nazi, creyendo que Hitler y el nacionalsocialismo eran la realización de esta teoría del decisionismo, según la cual la acción política es un

[77] Hans Freyer, *Revolution von Rechts* (Jena, 1931); y "Zur Philosophie der Technik", *Blätter für deutsche Philosophie,* 3 (1927-1928), pp. 192-201. Sobre Freyer en la revolución conservadora, véase René König, "Zur Soziologie der Zwanziger Jahre", en *Die Zeit ohne Eigenschaften: Eine Bilanz der Zwanziger Jahre,* comp. L. Rheinisch (Stuttgart, 1961), pp. 82-118; y George Mosse, "The Corporate State and the Conservative Revolution". Sobre las contribuciones de Freyer a la sociología de Weimar, véase Herbert Marcuse, "Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft", en *Herbert Marcuse: Schriften I,* (Francfort, 1978), pp. 488-508. Sobre la importancia de Freyer para las discusiones de la tecnología en la Alemania Occidental de la posguerra, véase Otto Ulrich, *Technik und Herrschaft* (Francfort, 1977).

valor en sí misma, independientemente de las justificaciones normativas que se le adhieran.[78] Sus aportaciones al modernismo reaccionario pueden encontrarse en dos obras: *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político, 1932), y *Politische Romantik* (Romanticismo político, 1919).[79] Estudioso de Max Weber, Schmitt creía que el Estado autoritario, combinado con la tecnología avanzada, podría restaurar el dinamismo político en una sociedad burocratizada. Como Jünger, Schmitt sostenía que el romanticismo político exigía romper con lo que le parecía la pasividad y el escapismo del romanticismo alemán del siglo XIX.[80]

[78] Sobre Schmitt y el nacionalsocialismo, véase Joseph Bendersky, "The Expendable *Kronjurist:* Carl Schmitt and National Socialism, 1933-1936", *Journal of Contemporary History,* 14 (1979), pp. 309-328; Neumann, *Behemoth*; y Sontheimer, *Antidemokratisches Denken.* Por lo que toca a la teoría política de Schmitt, véase Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung uber Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*; Herbert Marcuse, "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State", en *Negations,* trad. Jeremy Shapiro (Boston, 1968), pp. 3-42; Franz Neumann, "The Change in the Function of Natural Law", pp. 22-68, y "Notes on the Theory of Dictatorship", pp. 233-256, en *The Democratic and Authoritarian State* (Nueva York, 1966).

[79] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Munich, 1932); *Politische Romantik* (Munich-Leipzig, 1919). Véase también, de Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (Tubinga, 1931); y *Die Geistesgeschichtlichen Lage des Heutigen Parlamentarismus,* 2a. ed. (Munich-Leipzig, 1926); *Die Diktatur* (Munich, 1921); *Politische Theologie* (Munich, 1922).

[80] Véase Schmitt, *Politische Romantik.*

Werner Sombart (1865-1941) fue el representante más importante de la sociología alemana por su influencia sobre la revolución conservadora y sobre la tradición modernista reaccionaria. Junto con Max Weber, editó Sombart una de las principales revistas de la ciencia social alemana, *Die Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*[81] Durante los años de Weimar, extendió su influencia a la revolución conservadora mediante la popularización de su obra académica en *Die Tat.*[82] Aunque Sombart era un partidario entusiasta del esfuerzo bélico alemán (véase su *Handler und Helden* [Comerciantes y héroes], 1915), la primera Guerra Mundial no fue la influencia formativa de su pensamiento. Su contribución principal al modernismo reaccionario precedía a la guerra. *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Los judíos y la vida económica, 1911) era una interpretación de los orígenes del capitalismo en Europa que traducía las categorías

[81] Sobre la importancia del pensamiento de Werner Sombart para la Derecha de Weimar, véase Lebovics, *Social Conservatism,* pp. 49-78.

[82] Ferdinand Fried, un director de *Die Tat,* fue el popularizador más activo de las ideas de Sombart. Véase *Das Ende des Kapitalismus* (Jena, 1931); Hock, *Deutscher Antikapitalismus*; y Klaus Fritsche, *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der bürgerlichen Gesellschaft: Das Beispiel des "Tat"-Kreises* (Francfort, 1976). Sobre la influencia de Sombart en la ciencia social alemana, véase Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement* (Nueva York, 1973), pp. 135-264.

social-históricas en arquetipos religiosos y psicológicos.[83] Sombart identificaba a los judíos con la racionalidad del mercado y la ambición comercial, y a los alemanes con el trabajo productivo y la tecnología. El resultado fue un desplazamiento de la protesta cultural contra el capitalismo y el mercado, excluyendo los resentimientos antitecnológicos e incluyendo el liberalismo, el marxismo y los judíos. Su *Deutscher Sozialismus* (Socialismo alemán, 1934) era una mezcla explosiva de simpatía hacia el nacionalsocialismo, entusiasmo por la "tecnología alemana" y disgusto por la época liberal-materialista-judía que supuestamente había quedado atrás.[84]

En este capítulo he ubicado la revolución conservadora en el clima social, cultural y político de Weimar para destacar la paradoja de la aceptación de la tecnología por intelectuales no técnicos que eran los herederos de las tradiciones irracionalistas y románticas. Como sus contemporáneos del Centro y la Izquierda políticos, los modernistas reaccionarios eran anticapitalistas románticos que yuxtaponían la *Kultur* y la *Zivilisation*. Pero al revés de lo que ocurría con estos otros críticos del positivismo, los románticos po-

[83] Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig, 1911).

[84] Werner Sombart, *Deutscher Sozialismus* (Berlín, 1934). Sobre Sombart y el nacionalsocialismo, véase Werner Krause, *Werner Sombarts Weg vom Kathedersozialismus zum Faschismus* (Berlín Oriental, 1962).

líticos de la Derecha separaban la idea de la *Kultur* de las dimensiones humanistas de la Ilustración alemana, así fuesen relativamente débiles. Por el contrario, equiparaban la *Kultur* con primeros principios suprahistóricos —la vida, la sangre, la raza, la lucha, la voluntad, el sacrificio— que no requerían ninguna justificación racional. Los modernistas reaccionarios no eran menos hostiles a la razón que sus camaradas, quienes detestaban la máquina como una amenaza para el alma alemana. Su logro fue la articulación de un conjunto de símbolos culturales para los intelectuales no técnicos donde la tecnología se convirtió en una expresión de esa alma, y por ende de la *Kultur* alemana. No es extraño que su conciliación de la técnica y la sinrazón nos parezca paradójica. Porque si rompieron con la hostilidad contra la tecnología que había caracterizado algunos aspectos del nacionalismo alemán durante un siglo, continuaban su revuelta centenaria contra la racionalidad de la Ilustración. Aquí se encontraba el gran atractivo de esta visión antiliberal y selectiva de la modernización alemana.

Debemos comentar otras dos cuestiones: la relación existente entre los modernistas reaccionarios y Hitler; y el entusiasmo irracionalista por la tecnología entre los intelectuales fascistas de Italia, Francia e Inglaterra. En virtud de que jamás se unieron al Partido Nazi (Jünger, Freyer, Sombart, Spengler), o se unieron sólo por breve tiempo (Heidegger, Schmitt), algunos comentaristas han destacado la brecha entre sus

concepciones y las del nacionalsocialismo. Pero las semejanzas superaban a las diferencias. Les gustara o no, Hitler trató de ejecutar la revolución cultural que buscaban. Puede parecer extraña la descripción de Hitler como un revolucionario cultural, pero sus raíces y sus intenciones apuntan en esa dirección. Hitler compartía con los modernistas reaccionarios una ideología de la voluntad tomada de Nietzsche y Schopenhauer, una visión de la política como un logro estético, una visión darwinista social de la política como lucha, irracionalismo y antisemitismo, y el sentimiento de que Alemania se estaba hundiendo en un estado de degeneración sin esperanza. La política totalitaria de Hitler prometía revertir este proceso atacando a los judíos, la fuente principal de la enfermedad. Su genio residía en parte en su poder para convencer a sus seguidores de que iba a realizar una revolución cultural y romper la tendencia hacia el desencanto del mundo producido por el liberalismo y el marxismo, sin arrojar de nuevo a Alemania a la impotencia preindustrial. Como los modernistas reaccionarios, despreciaba Hitler el pastoralismo *völkisch,* y defendía en cambio lo que Goebbels llamaba un "romanticismo de acero". Pero al revés de los modernistas reaccionarios, Hitler era un actor comprometido con la persecución de las implicaciones de las ideas hasta sus conclusiones lógicas o ilógicas: la guerra y el asesinato masivo. Frente a Hitler, los defensores de la *Blutgemeinschaft* carecían de ideales alternativos. Aunque no era un escritor pro-

lífico sobre el tema, Hitler era el más importante de los practicantes de la tradición modernista reaccionaria, el que construía las carreteras y luego iniciaba la guerra que había de unificar la tecnología con el alma alemana.[85]

Por último, ¿qué distinguía las conciliaciones alemanas de la técnica y la sinrazón de las conciliaciones comunes entre los intelectuales fascistas en la Europa de la posguerra? En Italia, Francia e Inglaterra, la avanzada asociaba la tecnología con un nuevo vitalismo antiburgués, la violencia y el eros masculinos, y la voluntad de poder; una nueva estética, y la creatividad en lugar del parasitismo comercial; y una vida plena, vivida hasta el límite emocional, que contrastaba con la decadencia y el aburrimiento burgueses. Marinetti y los futuristas en Italia; Wyndham Lewis y Ezra Pound en Inglaterra; Sorel, Drieu la Rochelle y Maurras en Francia, se vieron atraídos por la política derechista, debido en parte a sus ideas sobre la tecnología.

En realidad, había algunas semejanzas entre la vanguardia modernista en Alemania, especialmente Jünger, y el modernismo derechista de Europa en ge-

[85] Esta visión de Hitler ha sido tomada de Bracher, "The Role of Hitler"; Fest, *Hitler*; Jäckel, *Hitler's World View: A Blueprint for Power,* trad. H. Arnold (Middletown, Conn., 1972); Mosse, *The Crisis of German Ideology*; y J. P. Stern, *Hitler.*

neral.[86] Algunos observadores han interpretado estos paralelos como un apoyo a la tesis de Adorno y Horkheimer sobre la dialéctica de la Ilustración según la cual la racionalidad de la Ilustración contiene en sí misma un retorno al mito, independientemente de las historias y las tradiciones nacionales. En mi opinión, sin embargo, la prisa por comparar ha oscurecido la singularidad alemana. En ninguna otra parte de Europa chocaron con tanta fuerza la modernidad tecnológica y la protesta romántica como en Alemania. En ninguna otra parte se había desarrollado la industrialización con tanta rapidez en ausencia de una revolución burguesa triunfante. Y en ninguna otra parte era la protesta contra la Ilustración un elemento constitutivo de la formación de la identidad nacional como lo había sido en Alemania desde principios del siglo XIX hasta Weimar. Aunque los intelectuales italianos, franceses y británicos presentaban temas similares, ninguna de estas sociedades presenciaba nada comparable a la *Streit um die Technik* que colmaba los clubes políticos de los escritores y los salones de conferencias

[86] Sobre los paralelos existentes entre Jünger y la *avant-garde* en general, véase Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*, pp. 13-159. Véase también Miriam Hansen, *Ezra Pounds fruhe Poetik und Kulturkritik zwischen Aufklarung und Avantgarde* (Stuttgart, 1979); y Frederic Jameson, *Fables of Aggression, Wyndham Lewis: The Fascist as Modernist* (Berkeley, 1979); Helmut Kreuzer, *Die Boheme: Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur vom. 19 Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Stuttgart, 1971).

de las universidades técnicas de Weimar. Tampoco produjeron una tradición cultural que abarcara tres cuartos de siglo.

La razón de la profundidad y la generalización de la tradición modernista reaccionaria en Alemania tenía menos que ver con el capitalismo o la modernidad en general que con la forma que estos movimientos asumían en Alemania. La revolución conservadora debe entenderse a la luz del problema alemán en general, es decir, la debilidad de la democracia y el principio liberal en una sociedad que se industrializaba en alto grado con gran rapidez. Ni los resentimientos antioccidentales ni la pericia tecnológica eran monopolios de los alemanes. Pero en ninguna otra parte coexistían los dos elementos en formas tan completas. Esto explica que el modernismo reaccionario haya pasado a formar parte del nacionalismo alemán, mientras que en otras partes de Europa permanecía como una de las modas y chifladuras de la avanzada cultural. Fue la debilidad de la Ilustración en Alemania, no su vigor, lo que alentó las confusiones referentes a la tecnología que he llamado el modernismo reaccionario. Y fue también la ruta singular (en ese tiempo) de Alemania hacia la modernidad lo que posibilitó el efecto político final de la ideología modernista reaccionaria. Habiendo presentado los antecedentes, ha llegado el momento de examinar las pruebas, principiando por una figura ambivalente, pero central, de la tradición modernista reaccionaria: Oswald Spengler.

III. OSWALD SPENGLER: ANTINOMIAS BURGUESAS, CONCILIACIONES REACCIONARIAS

El título y el contenido de la obra más famosa de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente,* lo destacan como uno de los exponentes principales del talante contrario a la civilización de la crítica cultural en la República de Weimar. La obra está llena del catálogo familiar del antimodernismo, pero también presenta un tema que ha recibido menos atención: la conciliación de los sentimientos románticos e irracionalistas con el entusiasmo por el avance técnico. Los estrechos lazos personales de Spengler con los industriales alemanes y los revolucionarios conservadores del Club de Junio nutrieron su ambigua síntesis de técnica e irracionalismo que más tarde darían a los ingenieros un papel central en la nueva *élite* cuya tarea era el rescate de Alemania del liberalismo de la República de Weimar.[1] En realidad, Spengler yuxtapo-

[1] Por lo que toca a las conexiones de Spengler con los industrialistas alemanes, véase Walter Struve, "Oswald Spengler: Caesar and Croesus", en *Elites Against Democracy* (Princeton, N. J., 1973), pp. 232-273. Spengler consideraba el uso de títulos menos pesimistas, tales como la "plenitud" de Occi-

nía la *Kultur* alemana y la *Zivilisation* occidental, pero al revés de Klages o Moeller van den Bruck, trató de conciliar la *Kultur* con el nacionalismo alemán del siglo xx. En 1918 escribió a un amigo: "En verdad, nuestro futuro reside por una parte en el conservadurismo prusiano, *luego de que se haya librado de toda la estrechez feudal agraria,* y por otra parte en el pueblo trabajador, luego de que se haya liberado de las masas anarquistas-radicales" (sin cursivas en el original).[2] Esperaba Spengler que *La decadencia de Occidente* alentara a la generación joven a dedicarse a la tecnología y la política y no a la poesía y la filosofía.[3] En varios ensayos y libros, creó Spengler una tregua inestable entre el romanticismo derechista y la política moderna aclamando la tecnología moderna con un lenguaje y un simbolismo adaptable a la política de las masas nacionalistas. Detrás de las superficies suaves, brillantes, de los modernos artefactos técnicos, veía Spengler la obra de las fuerzas oscuras, elementales, demoniacas, que habían sido el foco de tanto romanticismo anterior (antiindustrial) en Alemania. La Izquierda expresionista y el Centro resignado restable-

dente, más bien que su "declinación", pero la pérdida de la guerra sugirió el término más sombrío.

[2] Carta del 27 de diciembre de 1918, a Hans Klores, en *Briebe 1913-1936,* comps. Anton M. Koktanek y Manfred Schroter (Munich, 1963), p. 115. Citado en Struve, pp. 236-237.

[3] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band I (Munich, 1923; reimpr. 1977).

cían las antiguas dicotomías de la *Kultur* contra la *Zivilisation*. Lo que distinguía a Spengler y los revolucionarios conservadores que pensaban como él era su creencia de que esta crisis cultural podría "superarse" mediante la movilización nacionalista.

En *Preussentum und Sozialismus* (Virtudes prusianas y socialismo), publicada en 1919, Spengler se asignaba la tarea de "liberar de Marx al socialismo alemán", y demostrar que "el viejo espíritu prusiano y los valores socialistas", que ahora estaban diametralmente opuestos, eran "la misma cosa".[4] Su reformulación de la idea del socialismo equivalía a desviarla de un mundo de *Zivilisation* asociado con el Occidente, Inglaterra y los judíos, hacia un mundo alemán de *Kultur*. La forma de este procedimiento simple era idéntica a la de la incorporación de la tecnología en la retórica de la Derecha de la posguerra.

El ataque de Spengler contra Marx ilustra la metamorfosis de las categorías filosoficopolíticas en las categorías nacionalistas: Marx era un "buen materialista pero un mal psicólogo" que erradamente atribuía al proletariado el concepto "prusiano" del socialismo, y a la burguesía la idea "inglesa" del capitalismo. Pensaba Spengler que el concepto marxiano de la lucha de clases era una transferencia errada de una contradicción racial y nacional entre el "espíritu" alemán y el inglés al conflicto existente entre las clases sociales

[4] Oswald Spengler, *Preussentum und Sozialismus* (Munich, 1919), p. 4.

dentro de estas sociedades. Las deficiencias de Marx en el terreno psicológico eran típicas del materialismo inglés del siglo XIX, de modo que no resultaba sorprendente que los marxistas tendieran a "despreciar" a los trabajadores.[5] Pero no era sólo el liberalismo de Manchester el que obstruía el camino de las profundidades del alma. También contribuía la sangre judía de Marx. Spengler consideraba el marxismo como un legado del materialismo y el positivismo del siglo XIX, de modo que carecía de las dimensiones subjetivas y psicológicas de la vida. El marxismo era el "capitalismo" de la clase trabajadora. Por otra parte, Spengler se consideraba a sí mismo un hombre del siglo XX, un hombre enteramente moderno, alguien que entendía "el sentimiento de que la vida domina a la razón... que el conocimiento de los hombres es más importante que las ideas abstractas y generales". Las cualidades prusianas se refieren al destino, el instinto y lo orgánico, mientras que el marxismo es el tipo contrario: racionalista, antirromático. El rechazo del racionalismo, antes que su defensa, es lo verdaderamente moderno.[6]

Si el marxismo era lo opuesto a las virtudes prusianas, Inglaterra y Francia eran los tipos contrarios de Alemania. Ninguno de estos países tenía un entendimiento correcto del poder: en Francia, el poder "no pertenece a nadie", dados los instintos franceses de

[5] *Ibid.*, p. 73.
[6] *Ibid.*, p. 74.

anarquía e igualitarismo, mientras que en Inglaterra está disperso el poder entre los individuos en el mercado competitivo. En Prusia, "el poder pertenece al conjunto. El individuo sirve a este conjunto. La totalidad es el soberano".[7] Las virtudes socialistas son virtudes alemanas: lealtad, disciplina, negación de sí mismo y sacrificio, colocando el bien de la *Gemeinschaft* nacional por encima del bien del individuo.[8] Estas cualidades se manifiestan en el servicio público, el ejército y el movimiento de la clase obrera bajo el liderazgo de Bebel y Lasalle. Spengler no ocultaba su admiración por los aspectos militaristas de los "batallones" de trabajadores alemanes que demostraban "decisión, disciplina, y el valor de morir" por ideales no medibles en demandas materiales. Pero denunciaba la revolución de 1918-1919 como "el acto más insensato de la historia alemana", dirigido por una "basura literaria".[9] Las virtudes y el socialismo prusianos se mantienen unidos contra la "Inglaterra interior, contra la *Weltanschauung* (el racionalismo marxista y liberal) que impregna toda nuestra vida como un pueblo, lo paraliza y le arrebata el alma".[10]

Hay otra fórmula que contribuye a la versión de un socialismo nacional de Spengler: la noción nietzscheana de la voluntad de poder. "El socialismo", escribió

[7] *Ibid.*, pp. 14-15.
[8] *Ibid.*, p. 31.
[9] *Ibid.*, p. 10.
[10] *Ibid.*, p. 97.

Spengler, "significa poder, poder, y más poder".[11] Aquí es evidente el romanticismo político de Spengler. El poder no debe servir a intereses materiales mundanos sino a los terrenos más elevados del deber, la misión y el sacrificio. El socialismo prusiano de Spengler busca una "dictadura de la organización", motivada por ideales políticos, que sustituya a la "dictadura del dinero" y el pillaje que está arruinando a Alemania.[12] En otras palabras, el Estado, no el proletariado, será el sujeto histórico de este anticapitalismo alemán de la Derecha. *Preussentum und Sozialismus* identificaba el socialismo con Prusia y el capitalismo con Inglaterra. Aquí, la revolución conservadora continuaba la política cultural de la primera Guerra Mundial. La oposición al capitalismo y el nacionalismo alemán iban de la mano, ya que Alemania era, por definición, anticapitalista. La idea de un socialismo prusiano o nacional traía consigo un conjunto de símbolos y metáforas que daban expresión a una protesta contra la racionalización de la sociedad sin discutir para nada las relaciones de clase y de propiedad. Este desplazamiento de la crisis interna al campo del conflicto na-

[11] *Ibid.*, p. 98. La cita completa dice: "¡Háganse hombres! No necesitamos más ideólogos, no más discursos sobre el cultivo, y la burguesía mundial y la misión espiritual de los alemanes. Necesitamos dureza. Necesitamos un escepticismo más temerario: necesitamos una clase de características socialistas fundamentales [*Herrennaturen*]. De nuevo: el socialismo significa poder, poder, y más poder".

[12] *Ibid.*, p. 65.

cionalista era un aspecto característico del anticapitalismo alemán.

Preussentum und Sozialismus presentaba también la base filosófica de la denuncia de Spengler contra el liberalismo y el marxismo. Se trataba de la *Lebensphilosophie*. "La vida", escribió Spengler, es "lo primero y lo último", libre de todo programa o sistema. La vida despliega un "orden profundo" que sólo puede "observarse y sentirse", pero no se puede explicar o gobernar por la razón.[13] El socialismo defendía esta idea de "la vida", de modo que concordaba con una revuelta alemana más generalizada contra la Ilustración. Ahora se separaba el socialismo de las "masas anarquistas-radicales". Éste era sólo un primer paso en la liberación del conservadurismo prusiano de toda su "estrechez feudal-agraria". En *Der Untergang des Abendlandes* dio Spengler otros pasos, también basados en la *Lebensphilosophie* y en la voluntad de poder de Nietzsche, para conciliar el nacionalismo y el romanticismo alemanes con la tecnología moderna.

Los dudosos juicios de Spengler sobre las causas del

[13] *Ibid.*, p. 81. Véase Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Band II (Darmstadt, 1962), pp. 138-152. A pesar de su ataque graneado contra los críticos liberales e izquierdistas del positivismo en Alemania, el análisis de Lukács ofrece algunas ideas sobre la reorientación de la ideología nacionalista. Véase también Hillach, "Die Ästhetisierung des politischen Lebens", en *Walter Benjamin im Kontext*, comp. Walter Burkhardt (Francfort, 1978), pp. 127-167, sobre la *Lebensphilosophie* en la estética de la tecnología.

ascenso y la declinación de las civilizaciones son importantes por el talante de desastre inminente y posible salvación que exudaban, más bien que por alguna iluminación seria del pasado que pudieran proveer. La reconstrucción de Spengler se basa en lo que él llamaba una perspectiva "morfológica", una intuición esencialmente romántica de que los artefactos externos —instituciones políticas y culturales, formas arquitectónicas, organizaciones económicas— son las imágenes exteriores de algo interno y oculto: el alma o "la vida". La historia es un conjunto de exteriorizaciones sucesivas de estas fuerzas elementales de la vida en formas exteriores. Theodor Adorno escribió acerca de este procedimiento que "la historia real se transfiguraba ideológicamente en una historia del alma para poner lo que es antitético y rebelde en el hombre, la conciencia, más completamente bajo el control de la necesidad ciega".[14] No tenemos que convenir con Adorno en que ésta era la intención de Spengler para aceptar la conclusión de que el melodrama espengleriano tenía tal efecto sobre sus lectores. El poder de las metáforas de Spengler residía en su capacidad para presentar los fenómenos de la historia contemporánea como las formas y los símbolos exteriorizados de la hermosa alma alemana. Por lo menos, este procedimiento oscurecía las fuerzas sociales y políticas en ac-

[14] Theodor Adorno, "Spengler After the Decline", en *Prisms,* trad. Samuel Weber y Shierry Weber (Londres, 1967), p. 69.

ción, y contribuía a la aceptación, si no es que la aclamación, de la "necesidad ciega".

En el volumen uno de *Der Untergang des Abendlandes,* subtitulado *Gestalt und Wirklichkeit* (Forma y realidad), define y distingue Spengler dos principios explicativos: la *Gestalt* y la ley.[15] La ley es el principio apropiado para los "principios exactos, mortíferos, de la física moderna. En cambio, la idea de la *Gestalt* opera en el campo del movimiento y la gestación".[16] La primera busca un entendimiento "sistemático" de las leyes naturales y las relaciones causales en el mundo natural y social; la última busca una "morfología" de lo "orgánico", de la historia y el "destino". Spengler describe esta última forma de la explicación como "fisionómica".[17] El modo sistemático ha alcanzado un punto elevado en Occidente y ahora está declinando. El futuro pertenece a las explicaciones fisionómicas. La morfología histórica de Spengler es en sí misma un precursor del futuro, un mapa de las culturas mundiales desde el punto de vista de principios míticos supuestamente ascendentes.

Estas formas contrastantes de percepción del mundo no son igualmente válidas, en opinión de Spengler.

[15] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band I, pp. 130-131. Por lo que toca a los aspectos visionarios de la idea de la *Gestalt* en la ideología racial nazi, véase Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* Band I, pp. 148-149.

[16] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band I, p. 135.

[17] *Ibid.,* p. 137.

La distinción entre "la *Gestalt* y la ley, la imagen y el concepto, el símbolo y la fórmula" es una distinción entre "la vida y la muerte, la creación y la destrucción". El entendimiento conceptual mide, divide, y así "mata" al objeto que abarca, mientras que la intuición llena el objeto percibido de alma y sentimiento. Las simpatías de Spengler se encuentran claramente del lado de la *Gestalt,* la intuición, el simbolismo y la imagen, lo inmediato y lo concreto, por oposición a la ley, el sistema, los conceptos, lo mediado y lo abstracto. Para Spengler y los intelectuales derechistas de Weimar, este abismo infranqueable entre la razón y el sentimiento era una cuestión de vida o muerte cultural. Si los fenómenos históricos —Estados, economías, batallas, arte, ciencia, religión, matemáticas— son "una expresión de un alma... la certidumbre final y más elevada" de la obra de Spengler es que "todo lo transitorio es sólo una imagen" de fuerzas accesibles únicamente a los poderes de la intuición, no al aparato de la abstracción.[18]

Aquí encontramos una interesante paradoja en la visión que tiene Spengler de la ciencia y la tecnología modernas. Como observa Fritz Ringer en su estudio de los profesores universitarios alemanes, los "mandarines" alemanes atacaron a la ciencia y la tecnología como materializaciones del espíritu positivista que ame-

[18] *Ibid.,* pp. 136-137.

nazaba a la *Kultur* alemana.[19] En cambio, Spengler vio la operación de las fuerzas de la intuición y la voluntad en el ascenso de la ciencia y la tecnología occidentales. Además, la teoría científica que capta los procesos invisibles del mundo natural posee los mismos aspectos culturales y míticos de la religión.[20] En opinión de Spengler, la moderna ciencia occidental era una extensión de la idea griega de la *Gestalt* y el espacio. Expresaba un "sentimiento fáustico del mundo", un impulso de expansión a los espacios naturales de la Tierra, para superar la resistencia y la informidad. Al actuar así, utilizaba un impulso religioso para dar forma a un mundo previamente informe. Pero una vez que la ciencia y la tecnología aparecen como resultados de un impulso fáustico primordial, es sólo un "prejuicio científico" el que afirma que únicamente los pueblos primitivos crean mitos e imágenes de Dios y que en la cultura moderna se ha perdido el poder de formar mitos. Por el contrario, el alma llena el mundo de formas en la época moderna, no menos que en la época primitiva. La creación de mitos ocurre en el amanecer de todas las grandes culturas y es la señal del despertar de un alma.[21] Spengler implica claramente que el alma de Alemania se encuentra en ese

[19] Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969), pp. 253-304.
[20] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band I, p. 507.
[21] *Ibid.,* pp. 512-513.

punto de inflexión. Las palabras claves aquí son creación, mito, forma, alma y poder de creación de formas (*Schöpfung, Mythos, Gestalt, Seelentum, Gestaltungskraft*). Tales palabras proveen una manera de hablar acerca de la racionalización de la industria alemana y el desencanto del pensamiento moderno como si representaran procesos de renovado mito y reencantamiento.[22] También borran las distinciones entre el lenguaje religioso, estético y político. El "poder de la creación de formas", por ejemplo, es una frase que evoca los esfuerzos artísticos, religiosos y políticos por imponer un orden en un mundo caótico. El mito y la forma son objetos de belleza estética. Su presencia promete un mundo hermoso y ordenado de *Gestalten* o formas. El aspecto políticamente explosivo de la versión de Spengler del romanticismo y la *Lebensphilosophie* no se encontraba en una reafirmación de las dicotomías de la *Kultur* y la *Zivilisation*. Estas dicotomías se habían popularizado entre el pesimismo cul-

22 Mientras Spengler estaba escribiendo esto, Max Weber escribía que "el destino de nuestra época se caracteriza por la racionalización y la intelectualización, y sobre todo por el 'desencanto del mundo' ". Véase "Science as a Vocation", en *From Max Weber,* comps. Hans Gerth y C. Wright Mills (Nueva York, 1964), p. 155. Sobre el avance tecnológico y el *re*encantamiento de la sociedad, véase el ensayo de Ernst Bloch, "Technik und Geistererscheinungen", en *Verfremdungen* I (Francfort, 1962). Allí señalaba Bloch que la tecnología moderna no había impedido una "nueva Edad Media" en Alemania, completa con "demonios trascendentes", fantasmas y espíritus.

tural.[23] Más bien, su originalidad residía en la combinación de un panorama del pasado con una visión del mito y el símbolo que sugería la posibilidad de una nueva época de política estetizada asomando en el futuro. Además, la visión de los modernos avances técnicos a través de los prismas de tal simbolismo transformaba los hechos profanos de la vida diaria en lo sagrado y lo trascendental.[24]

En el volumen dos de *Der Untergang des Abendlandes* observa Spengler el mundo moderno como un universo de "mundos de formas" distintos: la política, la ciudad, la economía y la tecnología, cada uno de los cuales es una exteriorización de cualidades mucho más antiguas que residen en el alma. Tal visión es típica de la aceptación y el rechazo selectivos de la

[23] Sobre la importancia de la idea del caos en la ideología derechista y nazi de Weimar, véase Joachim Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos* (París, 1937; reimpr. Francfort, 1972). Schumacher rastreó un cambio en el significado del término. Cuando se aplicaba a la expansión política y económica alemana, se lo consideraba "productivo". En los últimos años de la república, los intelectuales derechistas describían el caos como un espectro negativo. En su opinión, la voluntad de poder debía traer el orden y alejar la *Angst* provocada por los terrores de la sociedad y la naturaleza. Véase también Hillach, "Die Ästhetisierung des politischen Lebens", p. 140. Hillach sostiene que los mitos, las formas y los símbolos creados por Spengler apuntan hacia una "superación" nihilista de la decadencia.

[24] Véase un estudio que utiliza las ideas de Durkheim sobre el mito en Klaus Vondung, *Magie und Manipulation: Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus* (Gotinga, 1971).

modernidad capitalista evidentes en los escritos de los nacionalistas derechistas de Weimar. El pesimismo emergente, el sentimiento de crisis y de transformación inminente, el coro de desesperanza cultural: todo esto ha desviado la atención de la aceptación de la tecnología por parte de Spengler. Pero en todo momento encontramos sorprendentes yuxtaposiciones de lo abstracto y lo concreto en las que llega la tecnología al mundo alemán de la dominación creativa, productiva sobre la naturaleza que se enfrenta al mundo ajeno de las finanzas parasíticas, improductivas, cosmopolitas. Spengler rechazaba el liberalismo político y apoyaba la racionalidad técnica ligada al yo voluntarioso que no conoce límites para su propia celebración.[25]

El contraste particular de la producción y el parasitismo aparece en el contraste de la ciudad y el campo. La casa del granjero es un símbolo de arraigo, de "la propiedad en el sentido más sagrado", mientras que la aristocracia feudal representa la fuerza de "la sangre y la tradición". Ambas existen en el terreno del alma, el sentimiento y la intuición. En cambio, la ciudad es el mundo del espíritu (*Geist*), es decir, del intelecto y la abstracción. Es el lugar de la historia, la política, el arte, la religión, la ciencia y, en la época moderna, de "la burguesía, el estrato del *Geist*". Lo más importante es que la ciudad remplaza el "valor primordial de la tierra" con un "concepto del dinero

[25] Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nueva York, 1976), pp. 49-52.

separado de los bienes". En lugar de las nociones del intercambio anterior al mercado, arraigado en la economía rural, la ciudad introduce el "pensamiento monetario" (*Gelddenken*). "La ciudad no significa sólo *Geist*, sino también dinero".[26]

El dinero, no la máquina, hace avanzar la racionalización del mundo. El dinero sujeta la circulación de mercancías e individuos a sus propios imperativos, así como la Tierra y la naturaleza habían sujetado previamente al campesino a sus ritmos. "Pero la Tierra es algo real y natural; el dinero es algo abstracto y artificial, una mera categoría tal como la virtud" en el pensamiento de la Ilustración.[27] Sin raíces en la esencia humana, el dinero amenaza con establecer una dictadura de la informidad impersonal sobre el mundo estructurado y personal de la aristocracia, la "materialización de la sangre y la raza, un ser (que se encuentra) en la forma más completa que se pueda concebir".[28] El precursor histórico de la inteligencia moderna, el contratipo de la aristocracia y el campesinado, fue el sacerdocio. Hundido en abstracciones como se encontraba, Spengler se refiere al sacerdocio

[26] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Band II, pp. 660-661, y 669-670.

[27] *Ibid.*, p. 671. Alfred Sohn-Rethel ofrece un análisis marxista de la conexión existente entre el pensamiento de la Ilustración y el intercambio de mercancías, en *Warenform und Denkform* (Francfort, 1978).

[28] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Band II, p. 973.

como un "ser sin raza... independiente de la tierra, libre, atemporal, ahistórico".[29] Aunque Spengler podía protestar que él y sus colegas revolucionarios conservadores estaban atacando a la burguesía, es indiscutible que él y sus compañeros eran intelectuales. Este antiintelectualismo de los intelectuales era sólo una de las paradojas de su ambiguo modernismo. En una sociedad feudal-industrial, los intelectuales tendrían que aprender a pensar con la sangre, como dirían más tarde los nazis.

La aristocracia agraria, el militarismo prusiano y los valores tradicionales del patriarcado y de la familia encuentran expresión en las categorías y los símbolos de Spengler. Todas estas instituciones precapitalistas resisten la intrusión de las relaciones de intercambio. La madre que oprime al hijo contra su pecho es "el gran símbolo de la vida cósmica; el hombre, arma en mano, es el otro gran símbolo de la voluntad de permanencia".[30] Tanto la esfera privada de la familia como la esfera pública de la guerra se oponen al dinero, ya que éste mina todas las relaciones sociales fijas y duraderas. Mientras que el dinero es una fuerza destructiva, negadora de la vida, "la guerra es la creadora de todas las grandes cosas".[31] El ejército y

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, p. 1006.

[31] *Ibid.*, p. 1007. Las contribuciones "creativas" de la guerra eran un tema común entre los revolucionarios conservadores. Por ejemplo, en *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), escribió Max Scheler que "las verda-

la familia son instituciones que no ha tocado el nexo monetario. Para los anticapitalistas alemanes de la Derecha tales como Spengler, estas instituciones eran oasis de forma, permanencia y belleza. Pero era la guerra, no la familia, la verdaderamente creativa. Los intelectuales de la Derecha de la posguerra respondieron al antimilitarismo de la Izquierda proclamando la obra de arte más importante que surgiría de las trincheras: el "hombre nuevo".

Spengler podría haber tomado la afirmación de Hölderlin —cuando el peligro es mayor, surge la esperanza de una fuerza salvadora— como lema de *La decadencia de Occidente*. En realidad, sus dos volúmenes repetitivos están llenos de las tradicionales quejas antimodernistas. Pero no termina con una nota de desesperanza y resignación. Es un llamado a la acción, el manifiesto de un modernismo sin defectos. La política, la sangre y la tradición deben levantarse para derrotar el poder del *Geist* y del *Geld*. La democracia y el liberalismo, acerca de los cuales no escribió Spengler una sola palabra favorable, traían consigo el "triunfo del dinero" sobre las fuerzas más profundas de la sangre y el instinto. El propósito de la política era claro: revertir este estado de caos y decadencia, de

deras raíces de todas las guerras residen en el hecho de que toda la vida... posee una tendencia hacia la expansión, el crecimiento, el desarrollo... Todo lo muerto y mecánico sólo quiere sobrevivir... mientras que la vida crece o declina" (p. 42).

elecciones sin sentido, partidos superfluos y egoístas, parlamentos paralizados. La política exigía un liderazgo construido sobre un "ser flotante" (*strommende Dasein*), una "energía vital" que sea "ciega y cósmica... que aspire al prestigio y al poder", que se ligue racialmente a la tierra y que descanse sobre una *élite* de "hombres superiores" que tomen "grandes decisiones" frente al "destino" incierto.[32] La aristocracia, no la burguesía, es la clase política arquetípica, ya que entiende el carácter central de la guerra y la lucha para la política. La política, no la economía, es la fuerza decisiva en la batalla de la sangre y la tradición contra la mente y el dinero. Esta concepción del liderazgo político era la opción de Spengler frente al racionalismo liberal y el materialismo. La prevención de Max Weber, en el sentido de que el liberalismo alemán sería el legado de las débiles tradiciones parlamentarias de la Alemania imperial, hacía presagiar su fracaso. La concepción que tenía Spengler de la política era precisamente la clase de salvación de almas que según Weber no debiera tener nada que ver con la política como una vocación.

Spengler no se interesaba en las reformas económicas sino más bien en la terminación de la influencia de la economía sobre la vida social y la cultura. La economía rebaja el alma y mina la "energía de la raza". Corrompe a los individuos despertando en ellos un

[32] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band II, pp. 1002 y 1108-1109.

"apetito por una especie de temor por la propia vida que es algo feo, común, totalmente antimetafísico". La vida económica destruye "el mundo de la cultura de forma superior", remplazándolo con una lucha desaforada por la mera supervivencia.[33] Es la política la que exige idealismo, sacrificio. La cultura encuentra su verdadera expresión en la guerra, la opción real y más radical frente a la cultura y la sociedad burguesas. Irónicamente, la destrucción masiva parece ser lo contrario de la "descarnada lucha por la existencia" de la economía civil. Aquí, en la guerra-como-política, se encuentra la *Kultur* que sustituye al congelante, seguro aburrimiento de la *Zivilisation* burguesa. Pero al revés de algunos de sus colegas, como Klages y Moeller van den Bruck, Spengler señaló la necesidad de una "dominación incondicional de los medios más modernos; el peligro de una aristocracia es el de volverse conservadora en lo tocante a los medios". Así como Bach y Mozart dominaban los "instrumentos musicales" de su época, al política moderna requiere un dominio similar de los instrumentos de la guerra.[34] La batalla de la *Kultur* contra la *Zivilisation* no puede ser ganada por luditas alemanes que gritan los clichés de la ideología *völkisch*. La preservación de "la sangre y la tradición" requiere los recursos tecnológicos más modernos. En suma, el blanco de Spengler no era la máquina sino el dinero.

[33] *Ibid.*, p. 1148.
[34] *Ibid.*, pp. 1118-1119.

Este rechazo de la "estrechez feudal-agraria" modernizaba las tradiciones románticas e irracionalistas profundamente arraigadas, pero no las eliminaba. El ataque de la revolución conservadora sobre el nexo monetario apuntaba hacia una "batalla a muerte entre los poderes principales de una economía monetaria dictatorial enfrentada a la voluntad puramente política hacia el orden de los nuevos césares".[35] Una renovada primacía de la política sobre la economía surgiría de esta batalla. La guerra y el nacionalismo ligaban las tradiciones románticas e irracionalistas de Alemania a una forma defectuosa y reaccionaria del modernismo, un llamado a los dictadores políticos para que terminaran con el dominio del liberalismo económico sobre la vida social. En opinión de Spengler, el alma que vive en la economía moderna era la del liberalismo manchesteriano, la "Inglaterra interior" de Alemania. En los ataques al comercio y los llamados a una primacía de la política sobre la economía sentimos una función compensatoria de la crítica cultural en la Alemania de Weimar. La guerra contra Inglaterra y Francia que terminó en derrota en el campo de batalla podría continuarse y ganarse en el terreno de la crítica cultural.

Por supuesto, incluso Spengler reconocía que cierta clase de actividad económica era indispensable para la vida social. Como sería de esperarse, su crítica de la

[35] *Ibid.*, p. 1144.

actividad económica se restringía a sus dimensiones ~~"parasíticas". El campesinado que cultivaba el suelo~~ alemán era "creativo" antes que explotador. Su actividad económica no rebasaba los confines de la religión y la costumbre local. En cambio, la actividad económica urbana es una actividad "mediadora" que equivale a un "refinado parasitismo [que es] completamente improductivo y por lo tanto ajeno a la tierra". La tecnología forma parte de la esfera productiva. Configura, completa y transforma el mundo natural. Es el herrero, y su "utilización creativa" de la naturaleza anuncia la industria de máquinas-herramientas de Alemania.[36]

Pero mientras que el herrero desempeñaba un papel económico crucial, el comerciante o intermediario urbano no lo hacía. Este último carecía de "un lazo interno con la tierra". Es a través del comerciante como "los bienes se convierten en mercancías, [como] el intercambio se vuelve comercio" y el "pensamiento monetario" remplaza al pensamiento en términos de bienes y de necesidades humanas.[37] Por lo tanto, no debe sorprendernos que los comerciantes urbanos no provengan a menudo de "la vida firmemente autocontenida del campo", sino que son extranjeros tales como los "judíos... bizantinos, persas, armenios del Occidente gótico".[38] La belleza de los panoramas rura-

[36] *Ibid.*, pp. 1158-1159.
[37] *Ibid.*, p. 1162.
[38] *Ibid.*, pp. 1161-1162. Sobre la visión que tiene Spengler

les, tan importante para los campesinos, no significa nada para estos extranjeros desarraigados. El habitante de la ciudad mira cuantitativamente. Su mirada transforma las dimensiones cualitativamente únicas del mundo natural en dimensiones medibles en "valor monetario abstracto". Es este tipo humano —el comerciante e intermediario—, no los procesos sociales tales como la industrialización o el capitalismo, lo que amenaza con eliminar una identidad y particularidad específicamente alemanas.

Además, y algo sumamente importante, afirma Spengler que "el comerciante se ha vuelto el amo antes que el instrumento de la vida económica". La especulación y la búsqueda del beneficio, auxiliados por el intelectualismo corrosivo, están suplantando el poder de productores y consumidores. La tercera fuerza de la circulación domina los procesos de la oferta y la demanda y "eleva la mediación a un monopolio y luego al aspecto principal de la vida económica".[39] El pensamiento en términos monetarios, antes que las relaciones sociales capitalistas, es la fuerza que se encuentra detrás de la comercialización de la vida social. "El dinero es sobre todo la forma de la energía espiritual donde se concentran los poderes formativos po-

de los judíos, véase Alex Bein, "Die Judenfrage in der Literatur des modernen Antisemitismus als Verberitung zur Endlosung", *Leo Baeck Institute Bulletin,* núm. 21 (1963), pp. 4-51.

[39] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band II, p. 1165.

líticos, sociales, técnicos e intelectuales, así como la aspiración a una vida nueva de gran estilo". En efecto, la *Zivilisation* es el nivel de desarrollo social en cuyo punto pierden su validez independiente los valores de la tradición y la personalidad y deben reformularse en términos comerciales para realizarse.[40] ¿Qué es la historia económica sino una "lucha desesperada" entre la tradición, el alma y la raza, por una parte, y el espíritu del dinero por la otra? Este último posee un impulso fáustico hacia la incorporación del conjunto de la vida social en la red de sus abstracciones.

Destacan dos hechos. Primero, se dice que la esfera de la circulación ha alcanzado ya el predominio sobre la industria y la agricultura. Segundo, esta victoria es el producto de un tipo de persona particular, el comerciante, quien en opinión de Spengler es parasítico e improductivo. Aquí tenemos las pruebas de la cosificación. Se afirma que los procesos sociales, en este caso la circulación, emanan de tipos individuales, aquí el comerciante. El "anticapitalismo" o "pensamiento antimonetario" legitima los programas nacionalistas, y posteriormente raciales, que tratan de eliminar a los individuos que son los portadores del capitalismo, es decir, "el hombre capitalista" o "el judío". En su análisis del fetichismo de las mercancías, sostuvo Marx que, en el capitalismo, las relaciones sociales entre seres humanos parecen ser relaciones sociales entre cosas. Spengler lleva este proceso de cosificación un paso más

40 *Ibid.*, p. 1167.

adelante: desaparece el aspecto social de las relaciones entre seres humanos y tales relaciones aparecen más bien como emanaciones de almas humanas diferentes. Entonces, la revuelta contra la abstracción adquiere proporciones siniestras, es decir, raciales. Pero en su forma alemana no era esta revuelta necesariamente un esfuerzo para congelar u obstruir los avances tecnológicos.

En el capítulo final de *La decadencia de Occidente,* escribió Spengler que "la máquina es el diablo", aseveración que a primera vista parece confirmar su postura de ludita cultural.[41] Pero en una segunda reflexión, tales atributos de una voluntad independiente y una autonomía de la tecnología servían para asegurar un pacto con este demonio. La versión espengleriana de la leyenda de Fausto era un aspecto importante de su conciliación de tradiciones irracionalistas y románticas con los productos de la primera y la segunda revoluciones industriales en Alemania. Su argumento era el siguiente: la tecnología occidental moderna posee un *Geist* particular. Al revés de lo que ocurría con la tecnología griega y romana, esta tecnología no tiene proporciones modestas ni se contenta sólo con copiar el mundo natural. Por el contrario, es una "tecnología fáustica", que despliega una "voluntad de poder

[41] *Ibid.,* p. 1187. Véase un análisis de Spengler como representante del pensamiento antidemocrático y antitecnológico en Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs: Zum politischen Verhalten der technischen Intelligenz in Deutschland* (Francfort, 1970), pp. 86-87.

sobre la naturaleza".[42] La tecnología fáustica significa un punto de inflexión en la relación existente entre los seres humanos y la naturaleza. El hombre pasa de la observación y la percepción pasivas a la transformación activa y la dirección del mundo material. La voluntad de la persona fáustica exuda una "violencia primordial" que se canaliza hacia la "energía de acero de su consideración práctica". El alma del hombre occidental es la del descubridor que revela y desata los poderes ocultos de la naturaleza. El origen de la innovación técnica es en última instancia religioso, es decir, el impulso de la revelación de los misterios del universo de Dios.

Sin embargo, esta búsqueda incesante de los límites de la naturaleza crea un mundo tecnológico que amenaza con dominar la voluntad humana que lo creó. Este tema, el de la reversión de medios y fines y la pérdida del control humano sobre la historia, había sido común en el pensamiento social alemán desde que Hegel elaborara la noción de la astucia en la historia. En la época de Spengler, este tema encontró expresión en las obras de Max Weber, Georg Lukács y Georg Simmel. Pero incluso en sus especulaciones sobre la tragedia de la cultura, estos autores compartían el supuesto básico de que la dirección de la mo-

[42] La aseveración acerca del *Geist* particular de la tecnología occidental aparece por todo el primer volumen de *Der Untergang des Abendlandes.* La tercera sección del capítulo de Spengler sobre la máquina en el volumen dos es: "Tecnología fáustica: la voluntad del poder sobre la naturaleza".

dernidad apuntaba hacia el desencantamiento y la racionalización del mundo. En Spengler, el mundo tecnológico no aparece en absoluto como un mundo desencantado o desmitificado. La tiranía del *Geist* técnico no significa en modo alguno el "destronamiento de Dios" o el surgimiento de la omnisciencia humana. La causalidad divina no se ha entregado a los seres humanos porque la máquina ha adquirido ahora una vida propia.[43] La tecnología se vuelve "ascética, mística, esotérica... incluso más espiritual". Impulsado a dominar la naturaleza por el alma fáustica, la que impide el retorno al primitivismo o la conciliación pastoral con la naturaleza, el hombre occidental no puede escapar tampoco a la voluntad frenética y aparentemente ineluctable de una tecnología aparentemente autónoma.[44]

Pero esta tecnología tiránica posee un "alma mágica". Por lo tanto, todo intento de superación de la crisis cultural actual deberá incluir grupos que tengan afinidades con esta magia. El campesinado y los comerciantes quedan descartados. Lo mismo ocurre con los judíos, cuyos talentos como empresarios no cultivan el *Geist* técnico, y los rusos, "quienes observan con temor y odio esta tiranía de las ruedas, los cables y los

[43] *Ibid.*, p. 1190.

[44] Langdon Winner examina la idea de la "tecnología autónoma" en la teoría política del siglo xx en *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a Theme in Political Thought* (Cambridge, Mass., 1977).

rieles" y sueñan con un "mundo totalmente nuevo, donde no persista nada de esta técnica diabólica".[45] El empresario y el proletario industrial son productos y esclavos de la tecnología. Por lo tanto, corresponde al ingeniero, "el erudito sacerdote de la máquina", la provisión de orientación y liderazgo en medio de la crisis cultural y política de Weimar. Existe el peligro de que estos "100 000 cerebros talentosos, bien instruidos, que habrán de dominar y hacer avanzar la tecnología" pudieran sucumbir ante la influencia de la metafísica y el misticismo que están ocupando el lugar del racionalismo, o verse "desbordados por un sentimiento creciente de la cualidad satánica [de la tecnología]".[46] La defensa de la tecnología que hace Spengler no se basa en sus propiedades racionales sino en su "metafísica y misticismo" esencialmente irracionales y románticos.

Mientras que los ingenieros pueden captar estas dimensiones irracionales y románticas de la tecnología, quienes se encuentran afectados por el espíritu comercial no pueden hacerlo. *La decadencia de Occidente* concluía con una prevención contra el poder del dinero, no contra el poder de la máquina. Las "altas finanzas", los bancos, la bolsa de valores y el "pensamiento monetario" amenazan a la industria y al pensamiento técnico. La batalla entre la industria y las

[45] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band II, p. 1190.
[46] *Ibid.,* p. 1191.

finanzas en Weimar es sólo una forma moderna de la "lucha primordial entre la economía productiva y creativa por una parte y el pillaje económico" por la otra, entre las fuerzas de la industria y la agricultura que están "arraigadas al suelo" y las fuerzas de las finanzas que son "totalmente libres e intangibles". Es una lucha desesperada del pensamiento técnico para liberarse del pensamiento en términos de dinero.[47] Esta lucha fatídica se libra en última instancia entre "el dinero y la sangre".

La victoria de la sangre sobre el dinero anuncia un nuevo "cesarismo", un Estado autoritario que "destruirá la dictadura del dinero y su arma política, la democracia. La espada triunfa sobre el dinero, la voluntad de dominar somete una vez más a la voluntad de saquear".[48] "El socialismo", entendido como una comunidad política nacional que trasciende toda clase de conflictos, sustituirá al "capitalismo", entendido como un individualismo liberal egoísta. "Sólo la sangre puede superar y dominar al dinero". "La vida" triunfa sobre lo inerte. Aquí la categoría de "la vida" es sinónimo de "raza", o del "triunfo de la voluntad de poder", pero jamás de la "victoria de la verdad, los descubrimientos o el dinero".[49] La verdad y la moral abstractas nada significan frente a los atractivos de la inmediatez y la concreción de esta "vida". Esta pro-

[47] *Ibid.*, p. 1192.
[48] *Ibid.*, p. 1193.
[49] *Ibid.*, p. 1194.

clamación del derecho del más fuerte, de un darwinismo social de matiz racial, aparece como la resolución de una crisis cultural generada por un supuesto exceso de abstracción e intelecto.

Aunque *La decadencia de Occidente* contiene todo el catálogo de la desesperanza cultural, su mensaje no es de resignación ni de nostalgia. Por el contrario, coloca a la tecnología en el centro de una revuelta nacionalista contra el liberalismo político y las finanzas internacionales desarraigadas. Spengler equiparaba el capitalismo al predominio de la circulación y el dinero, mientras que el socialismo significaba un programa de avance tecnológico realizado por la comunidad nacional de la sangre. El libro estaba lleno de desesperanza y esperanza a la vez. La esperanza residía en la refutación del talante antitecnológico de la Alemania de la posguerra, al liberar a la tecnología de la carga de los sentimientos anticapitalistas, mientras se liberaban los resentimientos de sus componentes antiindustriales. Este nuevo anticapitalismo alemán encajaría bien en un resurgimiento nacionalista. El alma alemana se sentiría a gusto en la granja, en el campo de batalla y en la fábrica. Spengler consideraba los procesos sociales como emanaciones de las almas nacionales y raciales, y así ofrecía un fundamento "filosófico" aparentemente plausible para la localización del mundo ajeno de las finanzas y el comercio abstractos en el cuerpo y el alma extranjeros de los judíos.

Spengler no era nazi ni estaba estrechamente ligado a las corrientes fascistas italianas o francesas. Pero como indicamos en el capítulo II, la revolución conservadora de Alemania fue una fuente importante de muchas de las ideas del nacionalsocialismo. Había un paralelo importante en la percepción de la vida política a través de categorías estéticas. Por ejemplo, el término *Gestalt* se aplica a la estética y a la productividad. El comerciante medieval y el banquero internacional moderno carecen del "poder de creación de formas" (*Gestaltungskraft*) desplegado por el campesino, el obrero fabril, el ingeniero, el soldado y el artista. Estas figuras desempeñan el trabajo de la producción y la destrucción creativas, colocando así esta nueva *Gestalten* en el mundo. La creatividad de la guerra reside en sus creaciones estéticas, es decir, en las nuevas formas de la batalla y de la muerte que genera. En cambio, la esfera de la circulación carece de arte. Disuelve todas las formas fijas y estables en favor del caos y la informidad crecientes. Al caracterizar la producción como la creación de un mundo de formas hermosas y estables, Spengler presentaba el trabajo como un acto de redención cultural, que aleja al espectro de un mundo informe. Su estética de la producción y la destrucción apunta hacia un "caos productivo" de autoritarismo político y adelanto técnico que eliminaría el caos improductivo del capitalismo liberal.[50] Muchos ingenieros y empresarios ale-

[50] Véase Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos.*

manes se sentían incómodos con las reflexiones más sombrías de Spengler acerca de la naturaleza "satánica" de la máquina. Especialmente durante el periodo de la racionalización de la gran industria alemana a mediados de los años veinte, destacaban la promesa de la tecnología de conducir a la posible superación de los conflictos clasistas mediante los aumentos de la producción corporativamente organizados. Pero estas visiones prácticas y tecnocráticas estaban acompañadas de uno de los rasgos peculiarmente alemanes de la respuesta europea a la segunda revolución industrial: el grado en que los hombres de negocios prácticos se sentían también atraídos hacia esta síntesis romántica de la estética y la productividad.[51]

En 1931, Spengler, ahora famoso como el defensor del pesimismo cultural, publicó un librito titulado *Der Mensch und die Technik* (El hombre y la tecnología). Aquí repetía temas familiares y trataba de desterrar la idea de que era hostil a la tecnología. Expresaba su desencanto por el hecho de que muchos lectores de *La decadencia de Occidente* se hubiesen extraviado en su abundancia de detalles históricos y no pudieran entender sus intenciones. Su tesis había sido que la cultura es primaria, mientras que la religión, la po-

[51] Sobre la Oficina de la Belleza del Trabajo de Albert Speer en el Tercer Reich, véase Rabinbach, "The Aesthetics of Production in the Third Reich", en *International Fascism*, comp. George Mosse (Beverly Hills, Calif., 1979). Sobre la estética de la tecnología en la propaganda nazi, véase el cap. IX.

lítica, el arte y la tecnología sólo podrían entenderse a la luz de la cultura.[52] Éste era el propósito de *Der Mensch und die Technik.* Era una respuesta a los sentimientos antitecnológicos promovidos por los movimientos juveniles, los expresionistas y los fatigados intelectuales humanistas que en opinión de Spengler constituían una clara amenaza cultural para la clase de resurgimiento nacionalista que él buscaba.

Desde el principio rechaza Spengler lo que describe como las concepciones idealistas y materialistas de la tecnología. El humanismo idealista desprecia todo lo que se refiera a la tecnología porque erradamente la considera como algo situado afuera y/o por debajo del campo de la cultura. En cambio, el materialismo es una importación inglesa representada por el liberalismo y el marxismo que no tiene nada que decir acerca de la significación cultural de la tecnología. "Si el primero carecía de un sentimiento de realidad, el último carecía, en un grado alarmante, de un sentido de profundidad".[53] Al revés de los "filisteos del progreso", tales como Mill y Bentham, que defendían la tecnología señalando sus aspectos utilitarios, Spengler destaca característicamente sus lazos con el alma.

La idea que se encuentra realmente detrás de la nueva revolución química y eléctrica es primordial,

[52] Oswald Spengler, *Der Mensch und Die Technik* (Munich, 1931). Presentación.
[53] *Ibid.,* p. 3.

nada específicamente moderno. La vida es lucha. "La tecnología es la táctica del total de la vida, la forma interior de los métodos de lucha".[54] Ciertamente, no es un subsistema de la economía, la política o la guerra. Por el contrario, todos estos fenómenos son "manifestaciones de una vida activa, de lucha, imbuida de alma" que crea una línea directa entre la lucha primitiva por la supervivencia y los procedimientos de los inventores e ingenieros modernos.[55] Como antes, Spengler recurre a Schopenhauer, Darwin y Nietzsche para describir el elemento permanente de la tecnología, "la voluntad de poder: la lucha cruel, inmisericorde, despiadada".[56] A través de la técnica, los seres humanos evolucionan de "animales herbívoros" a "bestias de caza", y así se liberan de las "restricciones de la especie". Describe Spengler el desarrollo tecnológico como un ascenso heroico, una emancipación creativa de la especie de sus límites naturales. Las herramientas y las armas crean un mundo más artificial; también expanden la libertad humana. Tales aseveraciones no son particularmente notables por sí mismas, aunque resulten inesperadas de uno de los grandes voceros del pesimismo cultural. Lo importante es la forma como concilia Spengler los avances técnicos con las tradiciones alemanas en guerra con la Ilustración.

Como dice Adorno, Spengler asignó a la división

[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*, p. 6.
[56] *Ibid.*, p. 9.

social del trabajo las cualidades de "una segunda naturaleza"; es decir, presentó los resultados humanos como consecuencias de fuerzas extrahumanas y por ende inalterables.[57] La crítica de Adorno seguía a la teoría de la cosificación de Lukács y trataba de aplicarse a la teoría de la racionalización de Max Weber. Spengler iba considerablemente más allá que Weber al sostener que ciertos grupos particulares estaban peculiarmente bien dotados para servir como *élites.* En *La decadencia de Occidente,* había escrito que hay en la política y la economía "sujetos y objetos de control, grupos que arreglan, deciden, organizan e inventan, y otros que se ocupan de ejecutar órdenes".[58] En *Der Mensch und die Technik,* vuelve a distinguir Spengler entre el "trabajo de liderazgo" y el "trabajo de ejecución", y afirma que la distinción entre ambos es la "forma técnica fundamental de toda la vida humana".[59] La dicotomía existente entre la minoría que gobierna y la mayoría que obedece es un hecho simple

[57] Adorno analiza la segunda naturaleza en *Negative Dialectics,* trad. E. B. Ashton (Nueva York, 1973); esp. pp. 351-358. "La tradicional antítesis de la naturaleza y la historia es a la vez verdadera y falsa: verdadera por cuanto expresa lo que ocurrió con el elemento natural; falsa por cuanto, mediante la reconstrucción conceptual, repite apologéticamente el ocultamiento del crecimiento natural de la historia por sí mismo" (p. 358). Véase también Russell Jacoby, *The Dialectics of Defeat* (Nueva York, 1981).

[58] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band II, p. 1159.

[59] Spengler, *Der Mensch und die Technik,* p. 35.

de la naturaleza. Los seres humanos están subordinados a los imperativos naturales de la organización autoritaria y se ven "esclavizados" por la cultura. La "bestia de caza" se convierte en un "animal doméstico". El impulso fáustico impele al proceso civilizador, pero conduce a una red tecnológica que debilita esa fuerza.[60] Spengler recomienda el estoicismo y la sumisión heroica al destino, a los imperativos supuestamente inmutables de la tecnología. En los años siguientes, algunos lectores criticarán a Spengler por presentar una imagen de sombrío determinismo, una versión derechista de la jaula de hierro de Weber, mientras que otros responderán a sus llamados aparentemente contradictorios a levantarse y tomar el impulso fáustico.

Lo que resultaba inconfundible era el deseo de Spengler de contemplar los problemas contemporáneos a través del prisma de mitos y símbolos apenas tenuemente conectados con ellos. La ventaja de tales construcciones arquetípicas reside en su capacidad para presentar realidades complejas y ambiguas en forma de opciones simples y claras. Esto era evidente en el desprecio de Spengler por los intelectuales. Por ejemplo, escribió que "los nobles, los soldados y los aventureros viven en un mundo de hechos", mientras que los "sacerdotes, académicos y filósofos viven en un mundo de verdades". El primer grupo piensa en el destino, el segundo en la causalidad. Uno quiere colocar el *Geist* al servicio de una "vida fuerte"; el otro

[60] *Ibid.,* pp. 39-40.

quiere colocar la vida al servicio del *Geist.* "En ninguna parte ha asumido esta contradicción una forma más irreconciliable que en la cultura fáustica, donde, por última vez, la orgullosa sangre de la bestia de caza se rebela contra la tiranía del pensamiento puro".[61] Uno de los errores del materialismo del siglo XIX fue el de haber colocado la tecnología en el mundo del pensamiento y no en el de la sangre. La pasión del ingeniero y del inventor no tiene nada que ver con el utilitarismo. Sólo la "religión materialista" de los "filisteos del progreso de la época moderna, desde Lamettrie hasta Lenin", no pudo captar esta verdad básica.[62] Sin embargo, Spengler proclama de nuevo un antiintelectualismo viril y forja lazos entre la tecnología y las imágenes feudales de los nobles, los soldados y los aventureros. Las metáforas son feudales *e* industriales, antiburguesas *y* militaristas, antiliberales *y* orientadas hacia un futuro tecnológico.

Pero Spengler permanecía ambivalente en sus opiniones sobre el papel de la tecnología en la batalla del siglo XX entre el espíritu y la sangre. La tecnología se había convertido en un símbolo del artificio, de una vida separada de la naturaleza y del alma, de la "devastación del alma".[63] Ahora se mueve con la fuerza del destino y de la necesidad interior de "plenitud". La imagen espengleriana es una imagen de tragedia

[61] *Ibid.,* p. 45.
[62] *Ibid.,* p. 49.
[63] *Ibid.,* p. 50.

que llega a su clímax. La "creación se levanta contra el creador". Así como el hombre se rebeló una vez contra la naturaleza, ahora la máquina "se rebela contra el hombre nórdico. El amo del mundo se ha convertido en el esclavo de la máquina. La máquina impone su camino al inventor, a nosotros, a todos los seres humanos sin excepción, independientemente de que lo sepamos o lo deseemos".[64] Ahora nos presenta Spengler las críticas familiares del pesimismo cultural. La ruta de la tecnología se aleja de sus orígenes vitalistas. A medida que se vuelve más dependiente de las matemáticas y la ciencia, se vuelve "más esotérica". El mundo natural está "envenenado" por un mundo artificial. "La propia civilización se ha vuelto una máquina". Vemos cascadas y sólo miramos una energía eléctrica potencial. La máquina representa sólo un ideal "espiritual-intelectual", no un ideal vital.[65]

Sin embargo, justo cuando parece que Spengler se unirá al coro antitecnológico, revira para atacar estos lamentos como síntomas de la crisis cultural de Alemania, no como soluciones de tal crisis. El pensamiento fáustico está saciado de tecnología. Se difunde un "pacifismo" en la batalla contra la naturaleza. La juventud vira hacia formas simples de la vida, más cercanas a la naturaleza, y se aleja de las grandes ciudades, la ingeniería, y otros lugares y actividades similares, "carentes de alma". Las mentes más brillantes

[64] *Ibid.*, p. 52.
[65] *Ibid.*, p. 55.

se alejan de las ciencias naturales y se refugian en la especulación pura y la filosofía oriental. "Se inicia la fuga de los líderes natos frente a la máquina". Esta fuga no es sólo una amenaza para la nación, sino también una "traición de la tecnología" (*Verrat an die Technik*).[66]

En la literatura alemana sobre la tecnología y la cultura eran comunes las referencias a una crisis cultural europea. El *Der Mensch und die Technik*, de Spengler, era típico. Según Spengler, sólo Europa tenía los recursos culturales necesarios para el desarrollo de la máquina. El mundo no blanco contempla la tecnología desde una perspectiva puramente utilitaria, es decir, como un arma en la batalla contra la "civilización fáustica". Este mundo no tiene ninguna "necesidad interior" de desarrollar una tecnología comparable a la del hombre fáustico europeo. Si muere el espíritu fáustico, también se olvidará la tecnología de la máquina de Occidente, víctima de la decadencia espiritual y de la erosión desde adentro, y del ataque político desde afuera. La respuesta de Spengler a un futuro tan sombrío, no muy satisfactoria, es una "vida corta llena de hazañas y fama antes que una vida larga sin contenido", y una apelación a las antiguas virtudes prusianas de "permanecer en una posición perdida, sin esperanza, sin rescate. Sólo los soñadores creen que hay una salida. El optimismo es cobardía".[67] Tal

[66] *Ibid.,* pp. 57-59.
[67] *Ibid.,* p. 61.

estoicismo estaba todavía demasiado hundido en el pesimismo cultural para satisfacer a los miembros de la revolución conservadora, tales como Ernst Jünger, que habían experimentado la guerra. Estas personas buscaban visiones más esperanzadoras, surgidas del horror de las trincheras.

También los nazis criticaron a Spengler por su excesivo pesimismo y su disgusto por los movimientos masivos, lo que no quiere decir que no los haya ayudado a llegar al poder uniéndose al coro de insultos proferidos contra las frágiles instituciones republicanas de Weimar. La incorporación de la tecnología a la revuelta cultural alemana contra la Ilustración, hecha por Spengler, iba más allá de sus conclusiones sombrías. Sus ensayos políticos contribuyeron a una apropiación nacionalista de las ideas del socialismo y la revolución. Conectando la tecnología con las tradiciones románticas e irracionalistas, con la voluntad, la lucha, la *Gestalt*, el alma, el destino y la sangre, ayudaba Spengler a desplazar la tecnología del campo de la *Zivilisation* al de la *Kultur*. Su descripción del hombre fáustico creaba una imagen vívida que sugería la existencia de lazos instintivos entre el patriarcado en dificultades y la voluntad masculina por una parte, y la tecnología por la otra. Contra tales lazos se alineaba un pacifismo afeminado y traicionero que estaba dispuesto a abandonar la lucha contra la naturaleza y el despertar anticolonial afuera de Europa.[68]

[68] Véanse sobre este tema dos estudios recientes de Ale-

Una conexión entre la *Innerlichkeit* alemana y el romanticismo y la modernización técnica era esencial para que Europa soportara tales desafíos.

Así como los críticos de Hegel rechazaban que el espíritu del mundo hubiese alcanzado su punto final en el Estado prusiano de principios del siglo XIX, los colegas jóvenes de Spengler en la revolución conservadora no veían ninguna razón para suponer que la voluntad fáustica materializada en la tecnología moderna hubiese llegado a un estado de agotamiento. Ernst Jünger, en particular, rechazaba los vestigios de la ambivalencia conservadora hacia el industrialismo y la tecnología, y su alejamiento de tales metas, sin sucumbir a la cobardía o al materialismo. Primero en las trincheras de la primera Guerra Mundial, luego en los llamados de Mussolini a la eficiencia autoritaria y en los planes quinquenales rusos, percibía Jünger la posibilidad de que "los procesos de un elevado plano espiritual se imputaran a todo el aparato de la civilización".[69] La *Gemeinschaft* masculina de las trin-

mania Occidental: Klaus Theweleit, *Mannerphantasien,* 2 vols. (Francfort, 1978-1979); y Hans Mayer, *Aussenseiter* (Francfort, 1977), especialmente el análisis de la combinación que hace Otto Weininger de la *Kulturkritik* antiburguesa, el culto a la *Gemeinschaft* masculina, el antisemitismo y la rabia contra las mujeres, pp. 118-126.

[69] Ernst Jünger, "Totem", *Arminius,* 8 (1927), p. 70. Sobre el efecto de la guerra en los intelectuales jóvenes de Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y España, véase Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass., 1979); y

cheras había creado líderes que aceptarían la tecnología en lugar de escapar de ella. El efecto de la Gran Guerra ayudó en gran medida a erradicar la ambivalencia derechista hacia la tecnología en la generación de 1914. Aunque el estoicismo de Spengler podría dejar cierto margen para la duda en lo tocante a la posibilidad de la supervivencia del hombre fáustico en el mundo tecnológico moderno, no podría decirse lo mismo del entusiasmo irrestricto de Jünger por las capacidades bellas y destructivas del vapor, la química y la electricidad.

la obra muy importante de Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (Nueva York, 1975).

IV. EL REALISMO MÁGICO DE ERNST JÜNGER

"La nuestra es la primera generación que empieza a reconciliarse con la máquina y a ver en ella no sólo lo útil sino también lo hermoso".[1] Con un genio literario sin rival, Ernst Jünger trató de reorientar las actitudes hacia la tecnología entre los intelectuales derechistas de la República de Weimar. Sus obras están libres de las ambivalencias que todavía afectaban a Spengler. Más bien exudan un sentimiento de descubrimiento explosivo, de un avance revolucionario más allá de la sociedad burguesa. En mayor medida que cualquiera de los principales revolucionarios conservadores, Jünger recurrió a la *Fronterlebnis* (la experiencia del frente) de la primera Guerra Mundial para conciliar la reacción política con la tecnología moderna. Durante la República de Weimar, sus ensayos y sus escritos políticos fueron prolíficos, para decir lo menos. Cinco libros, más de 100 ensayos, tres colecciones de fotografías y una colección editada de ensayos sobre la experiencia de la guerra atestiguan

[1] Ernst Jünger, *Feuer und Blut: Ein kleiner Ausschnitt aus dem grossen Schlacht* (Berlín, 1929; reimpr. Stuttgart, 1960), p. 81.

la energía dedicada por Jünger a la recuperación del tesoro perdido por la Derecha alemana en la posguerra, la comunidad de hombres armados en las trincheras, y a la generalización de esta experiencia carismática en una utopía política aplicable al orden industrial de la posguerra. Jünger apeló a los veteranos incapaces para ajustarse a la vida civil, o que no deseaban hacerlo, y a quienes eran demasiado jóvenes para comparar las descripciones míticas de la guerra hechas por Jünger con sus propios recuerdos. La *Fronterlebnis* era, como dice Ernst Bloch, su *utopía concreta,* una utopía que imaginaba una comunidad no corrompida por las relaciones de cambio capitalistas. El desprecio de Jünger por el mercado no era menos intenso que el de los comunistas del ala Izquierda tales como Lukács. Pero mientras que los románticos de la Izquierda encontraban sus imágenes de la buena sociedad en los consejos obreros de Europa Central, surgidos después de la guerra, o en el nuevo régimen soviético de Rusia, los románticos del ala Derecha como Jünger veían su *Gemeinschaft* del futuro en la guerra.[2]

Hay varios niveles en los que pueden explicarse las contribuciones de Jünger a la ideología modernista reaccionaria. Jünger pertenecía a la generación que

[2] El camino seguido por Lukács, del anticapitalismo romántico al comunismo, se vio marcado por estas esperanzas. Véase Lowy, *Pour une Sociologie des intellectuelles Revolutionnaires* (París, 1976), pp. 107-170; y Arato y Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (Nueva York, 1979), pp. 61-74.

vivió durante la Gran Guerra, la generación que produjo todo el liderazgo nazi.[3] Era un esteta típico ideal de la Derecha y, como otros miembros de la avanzada europea, se veía atraído por la tecnología porque creía que ésta podría ayudar a estetizar la política y así resolvería una crisis de decadencia y declinación culturales.[4] Como romántico político, pretendía de continuo que discernía fuerzas ocultas, mágicas, pero reales, que operaban detrás de las apariencias superficiales. Así cosificó la tecnología, es decir, la separó de toda conexión aparente con las relaciones sociales.[5] Klaus Theweleit, en un estudio psicológico de los hombres del Cuerpo Libre (*Freikorps*) ha conectado las opiniones de Jünger con lo que llama el "inconsciente fascista".[6] Theweleit recurre a la teoría psicoanalítica

[3] Véase Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass., 1979).

[4] Véase Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens: Die Pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (Munich, 1978); e Hillach, "Die Ästhetisierung des politischen Lebens", en *Linke hatte noch alles sich zu enträtseln. Walter Benjamin in Kontext,* comp. Walter Burkhardt (Francfort, 1978).

[5] Véase Kurt Lenk, "Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 16 (1964); y Lowe, *Pour une Sociologie...,* pp. 25-78.

[6] Klaus Theweleit, *Männerphantasien,* 2 vols. (Francfort, 1978-1979). Sobre la historia del *Freikorps,* véase Robert G. L. Waite, *Vanguard of Nazism: The Free Corps Movement in Postwar Germany, 1918-1923* (Cambridge, Mass., 1952). Theweleit recurre a la escuela psicoanalítica de las "relaciones objetivas" para concentrarse en el efecto de

para explicar ciertos temas predominantes en los ensayos y los diarios de varios miembros del *Freikorps:* la sexualidad reprimida, las apelaciones alternativas al orden y el desahogo, el odio por la democracia, las mujeres, los judíos y los izquierdistas, el hipernacionalismo y el militarismo, la celebración de una imagen del hombre nuevo, una "forma de acero" o la "utopía conservadora del cuerpo totalmente mecanizado".[7] La guerra y la política derechista prometían una decisión, fronteras claras, y una comunidad masculina con una oportunidad de liberación de los instintos. La tecnología combinaba también el control y la explosividad en formas que apuntaban hacia un hombre nuevo, por encima del sentimentalismo del "hombre viejo".[8]

las relaciones madre-hijo sobre el "inconsciente fascista". Su "hombre marital" ideal típico aleja el terror de la absorción por la madre mediante rígidas defensas contra la experiencia del cuerpo como fuente de placer, y mediante la formación de la identidad en grupos políticos autoritarios. Estos hombres proyectaban al proletariado o los judíos la sexualidad y la ternura que les parecían inaceptables en sí mismos. La forma y la claridad de las reuniones fascistas eran un contraste agradable con una "femenina" ausencia de forma. Los argumentos de Theweleit se asemejaban a los de los teóricos feministas. Véase Jessica Benjamin, "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Telos,* 32 (verano de 1977), pp. 42-64; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, 1978); y Herbert Marcuse, "Marxismus und Feminismus", en *Zeit Messungen* (Francfort, 1975), pp. 9-20.

[7] Theweleit, *Männerphantasien,* vol. 2, p. 188.

[8] *Ibid.,* vol. 2, p. 186. Freud discutió el avance técnico en relación con la sublimación de las energías sexuales en

Los escritos de Jünger de los años veinte contrastan reiteradamente el cuerpo humano inerte y mecanizado con el instrumento animado y automático de la voluntad humana que es la tecnología moderna. Cualesquiera que hayan sido las motivaciones inconscientes que alimentaban este culto, el culto manifestaba una conciencia que buscaba la renovación cultural y la intoxicación con avances técnicos.

Los dos libros más famosos de Jünger fueron *In Stahlgewittern* (Tormenta de acero, 1920) y *Der Arbeiter* (El trabajador, 1932).[9] El primero presentaba una versión extraordinariamente estetizada de la vida en las trincheras; el segundo ubicaba al hombre nuevo, el trabajador-soldado, en el centro de una visión refinada de un orden totalitario futuro, movilizado para la producción industrial y la destrucción. Al revés de lo que ocurría con las novelas y las obras de teatro pacifistas y expresionistas de principios de los años veinte, tales como *Sin novedad en el frente* de Remarque, o el *Gas* de Toller, el *Stahlgewittern* de

Civilization and Its Discontents, trad. James Strachey (Nueva York, 1962). Herbert Marcuse desarrolló las ideas expresadas por Freud en *Eros and Civilization* (Boston, 1955), donde Freud escribió que "la desviación de la destructividad primaria, del ego al mundo externo, alimenta el progreso tecnológico" (p. 52).

[9] Ernst Jünger, *In Stahlgewittern* (Stuttgart, 1960), y *Der Arbeiter.* Véase J. P. Stern, *Ernst Jünger: A Writer of Our Time* (Cambridge, Inglaterra, 1953), donde se hace un análisis excelente del "nuevo estilo de asentimiento a la muerte y a la guerra total" de Jünger (p. 10).

Jünger aclamaba la *Fronterlebnis* como una liberación bienvenida y largamente esperada de la congelante seguridad de la clase media antes de la guerra. Jünger recordaba la guerra como un contacto excitante y romántico con el peligro repentino, la muerte, la energía masculina, las fuerzas exóticas y elementales que le recordaban sus viajes al África antes de la guerra. Festejaba Jünger un ideal heroico de soldados inmunes al temor de la muerte y al horror de matar, y lamentaba el eclipse de una "nobleza" galante ante el *Materialschlacht* (la batalla de lo material) mecanizado.[10] Aunque en esta obra no hacía un hincapié particular en la tecnología, describía Jünger la guerra como un conflicto de fuerzas naturales, algo que sería típico de las descripciones cosificadas de la acción humana que resurgen una y otra vez en sus obras subsecuentes sobre la tecnología. Una barricada de artillería era una "tormenta de hierro" (*Eisenhagel*), una bomba que explotaba era un "huracán de fuego" (*Feuerorkan*). Un avión que lanza bombas era como un "buitre" (*Aasvogel*) que traza círculos sobre tropas enemigas que eran, a su vez, un "enjambre de abejas" (*Bienenschwarm*). Las casas eran destruidas, las paredes y los techos se derrumbaban, "como por obra de magia". Durante una ofensiva lanzada en 1918, escribió Jünger: "presencié la carnicería... como si estuviera en la primera fila de un teatro".[11] En ese mo-

[10] Jünger, *In Stahlgewittern,* p. 100.
[11] *Ibid.,* p. 126. Reiteradas referencias a la magia en co-

mento, estas metáforas eran vívidas y servían para hacer aparecer lo histórico como un resultado de la naturaleza y para describir formas sin precedentes de la guerra tecnológica en el vocabulario de una era preindustrial. Las metáforas comunicaban una sensación de maravilla petrificada que eleva a una postura "heroica" la rendición del espectador ante la guerra experimentada como algo "fatal".

En *Der Kampf als inneres Erlebnis* (La batalla como una experiencia interior) y en *Feuer und Blut* (El fuego y la sangre), publicados en 1922 y 1926, respectivamente, Jünger unió esta postura heroica a una celebración de la tecnología.[12] Presentaba aquí la guerra como el crisol de su generación. Quienes la habían vivido se sentían distantes del conservadurismo de antes de la guerra y de la democracia social de Weimar. La guerra, escribió Jünger, era "el *padre* de todas las cosas... (y) también nuestro padre" (sin cursivas en el original). "La guerra nos forjó y nos endureció en lo que ahora somos... Mientras la oscilante rueda de la vida gire en nuestro interior, esta guerra seguirá siendo el eje alrededor del cual gira".[13] La cosificación está incrustada en estas frases. Se in-

nexión con la tecnología llevaron a Ernst Bloch a comentar sobre "el fantasma que persiste a pesar de las corrientes de energía eléctrica", en "Technik und Geistererscheinungen", *Verfremdungen* I (Francfort, 1961), pp. 177-185.

[12] Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (Berlín, 1922; reimpr. Stuttgart, 1960).

[13] *Ibid.*, p. 13.

vierte la relación entre los sujetos humanos y los objetos externos; la guerra se antropomorfiza en un "padre" dotado de subjetividad. La guerra "moldea, cincela y endurece" el cuerpo de la generación del frente, creando así al hombre nuevo. Según Jünger, la guerra no representaba la declinación de Occidente. Más bien presagiaba la renovación cultural. El refinamiento intelectual, "el tierno culto del cerebro, derrumbado en un resurgimiento sonoro del barbarismo. Otros dioses han ascendido al trono del día: el poder, Fausto, y el coraje masculino".[14] Este resurgimiento del barbarismo desata pasiones primarias adormecidas por la vida civilizada. La guerra tecnológica más moderna, pero "ciega", existe al lado de *Ur* o la "relación primordial" de un soldado que se enfrenta a otro.[15] Jünger aclamaba la guerra como una liberación de las restricciones impuestas al "deseo de pelear" de una clase media aburrida y fastidiosa, obsesionada por una necesidad de seguridad. Y al igual que Sorel, aclamaba la acción como una liberación de las restricciones del intelecto.

El uso que hace Jünger de las categorías de la *Lebensphilosophie* dota de una calidad peculiarmente grotesca a su celebración de la guerra. Las fuentes de la guerra no se encontrarán en los conflictos de intereses nacionales sino en términos suprahistóricos tales como la "vida" o la "sangre". Las extrañas combina-

[14] *Ibid.*, p. 38.
[15] *Ibid.*, p. 33.

ciones de intelecto y nihilismo que hace Jünger son evidentes en frases tales como éstas: "vivir significa matar",[16] o "las verdaderas fuentes de la guerra vienen de lo profundo de nuestro pecho y todo lo horrible que ahora fluye por el mundo es sólo el reflejo del alma humana que se manifiesta en los sucesos".[17] Su programa de renacimiento y renovación era específicamente masculino. "¡Oh, el bautismo del fuego! El aire estaba tan cargado de una hombría desbordante que toda inhalación era intoxicante. Podíamos gritar sin saber por qué. ¡Oh corazones de los hombres que podían sentir esto!"[18] Jünger describe este rito masculino con metáforas religiosas y sexuales que sugieren un ritual durkheimiano de formación de la comunidad:

> De nuevo: el éxtasis. La condición del hombre sagrado, de los grandes poetas y del gran amor se concede también a los hombres de gran valor. El entusiasmo de la hombría se desborda de tal manera que la sangre hierve al correr por las venas y brilla al circular por el corazón... Es una intoxicación que va más allá de toda intoxicación, una liberación que rompe todos los lazos. Es un frenesí sin cautela ni límites, sólo comparable a las fuerzas de la naturaleza. Allí [en el combate], el individuo es como una tormenta furiosa, el mar desbordado y el trueno retumbante. Se ha fun-

[16] *Ibid.*, p. 45.
[17] *Ibid.*, pp. 46-47.
[18] *Ibid.*, p. 22.

dido en todo. Descansa en la puerta oscura de la muerte como una bala que ha llegado a su destino. Y las ondas púrpuras le pasan por encima. Durante largo tiempo, no tiene conciencia de la transición. Es como si una ola se arrastrara de regreso al fluyente mar.[19]

Lo que Freud llamaba el "sentimiento oceánico, un sentimiento de un lazo indisoluble de ser uno con el mundo externo como un todo",[20] que encontrara en el misticismo religioso y en el arrebato de amor, es evidente también en esta descripción de la guerra. Sacado de su aislamiento, el soldado individual se encuentra en un torbellino de combate donde descubre nuevos lazos y nuevas oportunidades para la liberación de los instintos. Es a la vez poderoso "como una tormenta furiosa" y sujeto a las "olas que lo envuelven". Como en tantos otros de sus escritos, Jünger ubica en un

[19] *Ibid.*, p. 57.

[20] Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 11. El análisis que hace Freud de la separación existente entre la sensualidad y la ternura en los hombres —"donde tales hombres aman lo que no desean y desean lo que no pueden amar"— arroja luz sobre la vida psíquica de los miembros del *Freikorps* en el estudio de Theweleit. Véase "Contributions to the Psychology of Love: The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life" (1912), en *Sigmund Freud: Collected Papers*, vol. IV (Londres, 1971), pp. 203-216. El análisis que hace Theweleit de la yuxtaposición de la imagen de la enfermera blanca a la mujer roja o proletaria presenta algunos ejemplos de tal degradación en la vida erótica. Véase Theweleit, *Männerphantasien*, vol. I, pp. 141-128.

contexto moderno estos temas románticos de la muerte y la transformación.

Jünger no escribió sólo acerca del individuo en la guerra sino también acerca de la comunidad de los hombres en tiempos de guerra. La existencia de esta comunidad expandía los poderes transformadores de la guerra; los "pequeños conflictos" de esta "comunidad especial" no refutaban este hecho básico. Los soldados comparten un "gran destino, vadean la misma ola, están juntos por una sola vez como un organismo frente al mundo exterior hostil, persiguen una misión superior".[21] El soldado individual que "se funde en todo", que de este modo encuentra un lazo simbiótico con una comunidad masculina, afirma también las fronteras claras entre él y los demás. Se vuelve un hombre nuevo con un "rostro granítico, una voz que impone el orden como un trueno", con la precisión de una ametralladora, un cuerpo "suave, alineado, esbelto... con rasgos cincelados, ojos endurecidos bajo mil horrores".[22] La guerra como un ritual de renacimiento y transfiguración produce hombres como "formas de acero" que corren por los campos de batalla en tanques, o vuelan sobre ellos en aviones. Aquí surgía el "hombre nuevo, el pionero de la tormenta, la *élite* de Europa Central. Una raza enteramente nueva, inteligente, fuerte y llena de voluntad. Lo que surge aquí en la batalla... será mañana

[21] Jünger, *Kampf als inneres Erlebnis*, p. 89.
[22] *Ibid.*, p. 57.

el eje alrededor del cual girará la vida cada vez más de prisa".[23]

La imagen de la "forma de acero" como el "eje alrededor del cual gira la vida" se convirtió en un tema central en la obra de Jünger. Un tema que reunía la comunidad masculina, la claridad estética y la forma, y una visión utópica de un cuerpo tan mecanizado y duro que estaba más allá del dolor. Para Jünger, la carnicería y la muerte no habían sido en vano, y los pacifistas que opinaban lo contrario no apreciaban en nada su significación "más profunda". La guerra había incendiado el exceso de refinamientos burgueses y femeninos, revelando una imagen utópica y futurista de un hombre nuevo. La comunidad masculina de las trincheras y la imagen resultante del hombre nuevo servían como tesoros perdidos de la tradición reaccionaria de la posguerra. Los marxistas sostenían que la alienación en la producción, llevada hasta el límite, conduciría a la revolución; Jünger sostenía que el sufrimiento y la muerte conducirían a una nueva era. Su visión del hombre formado de nuevo no sugería la trascendencia de la división del trabajo o la mecanización, pero prometía que la guerra sería la fuente de un mundo nuevo, en una forma dialéctica. Aquí estaba el culto modernista de lo nuevo en su variante fascista:

[23] *Ibid.*, p. 76.

> El polvo ardiente de una era que se acaba es al mismo tiempo una alborada que nos arma para lo nuevo, para la lucha más dura... La guerra no es el final sino más bien el surgimiento de la violencia. Es la fragua en que se forjará el mundo con nuevos límites y nuevas comunidades. Nuevas formas llenas de sangre y de poder se encerrarán en un puño duro. La guerra es una gran escuela y el hombre nuevo será tomado de nuestra raza.[24]

Los soldados se convierten en "jornaleros de la muerte" que construyen un mundo nuevo sobre las ruinas de la cultura y la sociedad de antes de la guerra. "La batalla no es sólo un proceso de destrucción, sino también una forma masculina de creación".[25] Aquí debemos subrayar el papel redentor de la experiencia bélica. A pesar de que se perdiera la guerra junto con millones de vidas, Jünger trata de rescatar una victoria cultural —y subsecuentemente política— de las cenizas del desastre militar. La *Gemeinschaft* masculina era la opción efectivamente existente ante una "era afeminada que se hunde". Esta tendencia a olvidar las relaciones entre medios y fines en la política, a buscar en la política la salvación de las almas, la autenticidad y la autorrealización, en lugar de propósitos más mundanos, colocaba a Jünger en las tradiciones románticas y apolíticas que debieran permanecer alejadas de la política, de acuerdo con la prevención de Max We-

[24] *Ibid.*, p. 77.
[25] *Ibid.*, pp. 33, 53-54.

ber. Pero en la secuela de la derrota alemana, las compensaciones culturales de Jünger resultaban para muchos más atractivas que el realismo sombrío, sollozante, carente de magia, de Weber.

Jünger se oponía enconadamente al sentimiento pacifista en la Alemania de la posguerra y defendía los méritos intrínsecos de la acción, la decisión, el compromiso existencial y la violencia como medios para la autorrealización genuina. En cierta ocasión admitió que "quizá nos estemos sacrificando para algo que no es esencial. Pero nadie podrá quitarnos nuestro valor. Lo esencial no es por qué luchemos sino cómo luchemos. La calidad de la lucha, la entrega de la persona, así sea por la idea más insignificante, cuenta más que las lamentaciones acerca de lo bueno y lo malo".[26] Aunque tales aclamaciones del sacrificio por sí mismo no eran raras entre los revolucionarios conservadores, Jünger destacaba por qué conectaba esta jerga de la autenticidad con la tecnología. Para él, la tecnología era el instrumento de la entrega nihilista. Sus obras están llenas de pasajes que tratan de presentar la tecnología como algo que obedece las "leyes de la sangre" o las necesidades del cuerpo humano, y no sólo las leyes de la física. Presentaba Jünger la guerra como un alumbramiento, como una intoxicación, una tremenda liberación de energía "sólo comparable con Eros".[27] Esta energía liberada transformaba el campo

[26] *Ibid.*, pp. 53-54.
[27] *Ibid.*, p. 19.

de batalla, de un "mecanismo gigantesco, muerto", que "arroja sobre la Tierra una oleada de destrucción fría, impersonal", en la manifestación externa de una "voluntad cesarista" nunca vista, la que:

> ...produce incesantemente ciertos *espectáculos* magnificentes y despiadados. Muy pocos tienen la oportunidad de hundirse en esta sublime carencia de propósito, *como nos hundiríamos en una obra de arte,* o en los cielos estrellados. Quien sólo haya sentido la negación, sólo su propio sufrimiento y no la afirmación, el movimiento superior en esta guerra, habrá vivido la guerra como un esclavo. No habrá tenido de la guerra una experiencia interior, sino sólo una experiencia exterior [sin cursivas en el original].[28]

La mera carencia de propósito del espectáculo de la destrucción, su calidad de algo hecho por sí mismo, eran las características de la guerra que Jünger aclamaba en su lenguaje de la voluntad y la belleza. Esta "experiencia interior" de la guerra, totalmente divorciada de los objetivos de la guerra o de la relación entre los sacrificios y los fines políticos, significa una separación de la sociedad de clase media, del aislamiento individual, de las emociones de piedad y compasión. Significaba una afirmación activa de sí mismo, al mismo tiempo que alentaba un rendimiento efectivo a ciertas fuerzas que escapan a nuestro control.

[28] *Ibid.*, pp. 107-108.

Justo en los puntos de sus obras en que las descripciones que hace Jünger del poder del espectáculo amenazan con hundir su proclamación de la voluntad, encuentra Jünger un sujeto colectivo para restablecer la cultura y la política revolucionaria conservadora:

> Ahora estamos escribiendo poesía sacada del acero y de la lucha por el poder en batallas donde los sucesos se mezclan con la precisión de las máquinas. En esas batallas en tierra, en agua y en aire hay una belleza que podemos prever. Allí se restringe la cálida voluntad de la sangre y luego se expresa a través del dominio de las maravillosas obras técnicas del poder.[29]

En este pasaje se ponen en evidencia varios aspectos importantes del simbolismo jüngeriano. Primero, el pasaje es típico de la presentación de la estética como un conjunto de juicios normativos y la acompañante "definición de lo bello en un sentido aún más normativo, absoluto... su fusión en una dimensión metafísica", que Bohrer y otros críticos han percibido como una característica central de la gran revuelta alemana y europea contra la "decadencia" burguesa desde Nietzsche. Aquí merece Jünger que lo coloquemos al lado de Ezra Pound, Wyndham Lewis, Marinetti, Celine y D'Annunzio como el ala Derecha de la avanzada modernista que se vio arrastrada al fascismo.[30] Segundo,

[29] *Ibid.,* p. 107.
[30] Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens,* p. 61.

el pasaje es indicativo de la politización derechista de las categorías tomadas de la *Lebensphilosophie*, especialmente el culto de la voluntad. Tercero, la yuxtaposición de la "cálida voluntad de la sangre" y las "maravillosas obras técnicas del poder" sugiere una catexis instintiva en la máquina, fenómeno discutido por Theweleit y por Herbert Marcuse en sus análisis de la agresión en las sociedades industriales avanzadas. Pero independientemente de que percibamos éste y otros pasajes similares primordialmente como ejemplos del esteticismo fascista, de la entrada de lo irracional en la política, o finalmente como un retorno virulento de lo reprimido de la fantasía inconsciente, una cosa está clara: se combina aquí la proclamación romántica de la voluntad y la violencia con la tecnología moderna. La "poesía del acero" de Jünger concilia la belleza con el mundo de la tecnología de precisión y el poder militar, al mismo tiempo que distingue esta estética masculina de lo que considera una sensibilidad despreciable, feminoide, pacifista. Sugiere que la estética masculina es plenamente moderna. Aunque estaba muy a sus anchas en la tradición romántica alemana, Jünger se esforzó por diferenciar su romanticismo de una variante más suave, supuestamente menos moderna.

Las apelaciones de Jünger a la voluntad añaden un complemento irónico a su postura esencialmente pasiva y de espectador hacia la instrumentalización de los seres humanos, e incluso hacia la muerte. Algunos

de los críticos más perspicaces de Jünger han advertido este paralelo entre una proclamación de total cálculo y funcionalidad con su opuesto aparente, la aventura y el dinamismo. Por ejemplo, Christian Graf von Krockow ha escrito que Jünger descubrió "una aventura pura en el corazón de la funcionalidad".[31] Una conciencia cosificada y una fantasía inconsciente se complementan mutuamente. La aceptación "heroica" de la tormenta de acero acompaña a la capacidad de considerar nuestro propio cuerpo como una máquina que está más allá del placer, el dolor y la emoción. Jünger representa una nueva clase de romanticismo político que conecta la tecnología con las fuerzas primordiales de la voluntad y así rescata este "mecanismo muerto" de los ataques de las corrientes antitecnológicas del romanticismo alemán. En lugar de disculpar o negar la realidad de la subordinación de la guerra y el trabajo a la racionalización industrial, Jünger aclamó ese proceso como algo que promete la liberación de los rasgos de la sociedad burguesa que más detestaba como "realista heroico": la razón y el sentimiento.

Jünger continuó desarrollando esta simbiosis del irra-

[31] Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* (Stuttgart, 1960), p. 86. Sobre la conexión entre el positivismo y el decisionismo en la teoría social, véase el ensayo de Jürgen Habermas, "Dogmatism, Reason, and Decision: On Theory and Practice in Our Scientific Civilization", en *Theory and Practice* (Boston, 1973), pp. 253-282.

cionalismo y la técnica en dos ensayos largos de mediados de los años veinte: *Das Wäldchen 125* y *Feuer und Blut*. La generación de las trincheras fue una de esas generaciones que "construyen máquinas y para quienes las máquinas no son hierro muerto sino más bien un órgano de poder que domina con razón y sangre frías. Una generación que da al mundo un rostro nuevo".[32] Esta generación había soportado con dignidad la "tormenta de lo material" y aspiraba a ver que su voluntad encontrara "expresión" en objetos materiales.[33] Al revés de lo que ocurría con la juventud antiburguesa de Alemania antes de la guerra, la generación del frente

> ...empieza a reconciliarse con la máquina y a ver en ella no sólo lo útil sino también lo hermoso. Esta reconciliación es un importante primer paso hacia el exterior de un mundo gris, terrible, de utilitarismo, hacia el exterior del paisaje de Manchester cuyo polvo de carbón cubre todos los valores.[34]

Es una reconciliación de la máquina y el cuerpo que se ejemplifica en la relación entre el soldado y la tecnología de la guerra:

[32] Ernst Jünger, *Das Waldchen 125: Eine Chronik aus den Grabenkampfen 1918* (Berlín, 1925), p. 19.
[33] Ernst Jünger, *Feuer und Blut*, p. 37.
[34] *Ibid.*, p. 81.

> Debemos transferir lo que llevamos dentro de nosotros a la máquina. Ello incluye la mente distante y fría que transforma el relampagueante golpe de sangre en una actuación consciente y lógica. ¿Qué serían estas armas de hierro que se esgrimieron contra el universo si nuestros nervios no se hubiesen mezclado con ellas y si nuestra sangre no hubiese fluido alrededor de cada eje?[35]

La transferencia de "lo que llevamos dentro de nosotros" a la tecnología no sólo crea una simbiosis del hombre y la máquina. Es también un avance sobre el cuerpo porque la máquina es capaz de alcanzar la etapa utópica del funcionamiento sin fallas, algo que el cuerpo no puede hacer. Pero si nuestros nervios se mezclan en efecto con la tecnología —insiste Jünger—, deberán dejarse de lado la suspicacia y la hostilidad conservadoras hacia este aspecto de la modernidad. Dice Jünger a este respecto:

> Sí, la máquina es hermosa. Debe ser hermosa para quien ama la vida en toda su plenitud y poder. La máquina debe incorporarse también en lo que Nietzsche (*quien todavía no tenía lugar para la máquina en su panorámica de renacimiento*) quería decir cuando atacaba al darwinismo. Nietzsche insistía en que la vida no es sólo una lucha despiadada por la supervivencia sino que posee también una voluntad de alcanzar metas más elevadas y profundas. La máquina no

[35] *Ibid.*, p. 84.

> puede ser sólo un medio de producción que sirva para satisfacer nuestras necesidades materiales vulgares. Más bien, debe entregarnos satisfacciones más elevadas y profundas... El individuo artístico, que de pronto ve en la técnica la totalidad [*Ganzheit*] en lugar de un ensamble funcional de partes de hierro y así capta una estrategia que trata de salirse de la ruta de la producción percibiendo esa totalidad y esa estrategia en la guerra, está tan implicado en el encuentro de la solución, es decir, en el encuentro de las satisfacciones más profundas y elevadas en la máquina, como lo están el ingeniero o el socialista [sin cursivas en el original].[36]

Mientras que la crítica cultural de Nietzsche apuntaba todavía hacia una panorámica preindustrial, Jünger no ve ningún conflicto entre la tecnología y "una voluntad de alcanzar metas más elevadas y profundas". Como se aclara en los pasajes precedentes, estas metas no son las utilitarias de la ampliación de la producción y/o la liberación del pesado trabajo físico, sino las "satisfacciones más profundas" accesibles al esteta, el filósofo de la vida y la voluntad, y el soldado. Un esteticismo amoral de la forma tecnológica, más bien que las panorámicas pastorales de la cursilería populachera era el punto final del antimaterialismo de Jünger. La comunidad de hombres armados de las trincheras era su opción utópica frente a la sociedad industrial "inerte". Jünger fue el primero de los intelectuales literarios derechistas de Alemania que separó

[36] *Ibid.*, p. 81.

la idea de la *Gemeinschaft* de toda sugerencia de la nostalgia preindustrial.

Un año después del ascenso de Hitler al poder, un comentarista nazi señalaba con gratitud la contribución de Jünger a la educación de la juventud alemana:

> La juventud alemana tiene una deuda sobre todo con Ernst Jünger por el hecho de que la tecnología no sea ya un problema para ellos. Los jóvenes han hecho suyas las hermosas confesiones a la técnica de Jünger, nacidas del fuego y de la sangre. Los jóvenes viven en armonía con ella. No requieren más ideologías para "superar" la tecnología. Más bien la esgrimen como el brazo de la idea. Esto era algo nuevo para nosotros, esta incorporación de la materia al significado de los sucesos. Jünger nos ha liberado de una pesadilla.[37]

Por supuesto, la "pesadilla" era la hostilidad hacia la tecnología, la industrialización y el urbanismo que era el legado del antimodernismo *völkisch*, la desesperanza cultural de un Moeller van den Bruck, o el sombrío pesimismo de un Spengler cansado del mundo. En sus

[37] Wolf Dieter Mueller, *Ernst Jünger: Ein Leben im Umbruch der Zeit* (Berlín, 1934), p. 42. Citado por Prumm, *Die Literatur des Soldatischen Nationalismus der 20er Jahre: 1918-1933,* 2 vols. (Krönberg, 1974), vol. 2, p. 375. La influencia de Jünger es evidente en la obra de E. Gunther Grundel, *Die Sendung der jungen Generation* (La misión de la generación joven) (Munich, 1932), que combinaba los temas de los movimientos juveniles, la experiencia del frente, el antisemitismo, y una estilización del trabajador-soldado que supera al burgués nervioso.

ensayos políticos, Jünger atacaba a los elementos arcaicos de la ideología conservadora alemana que se oponía a una reconciliación cultural del "nacionalismo y la vida moderna". Creía Jünger que el "nacionalismo revolucionario" de la posguerra debía luchar en dos frentes contra el liberalismo y el conservadurismo tradicional. El primero estaba alejado de los aspectos "elementales" y "más profundos" de la vida que se ponían de manifiesto en la guerra. El último era una variante demasiado anticuada del nacionalismo en una era tecnológica.[38] Jünger rechazaba estas ideas antiurbanas, antitecnológicas, y trataba de demostrar que la *Lebensphilosophie*, el esteticismo y el irracionalismo no las requerían. Desde 1925 hasta 1933, en la cúspide de su actividad político-literaria, publicó Jünger más de 130 ensayos en las pequeñas revistas de la extrema Derecha.[39] En las páginas siguientes comentaré los temas principales y las metáforas recurrentes de este conjunto.

La perspectiva política de Jünger era a la vez antiparlamentaria y antidemocrática, así como irracionalista y romántica. Despreciaba Jünger a "las masas" y proclamaba el mito de una *élite* carismática, una

[38] Jünger desarrolla este tema en "Zum Jahreswechsel", en *Vormarsch*, I (1927-1928), pp. 79-80.

[39] Véase una bibliografía completa de los ensayos políticos de Jünger en Hans Peter des Coudres, *Bibliographie der Werke Ernst Jünger* (Stuttgart, 1970), pp. 50-56. El análisis secundario más completo se encuentra en Prumm, *Die Literatur*, vol. 2, pp. 337-400.

comunidad nacida de las trincheras que anunciaba una comunidad autoritaria nacional más extensa. En su opinión, la "experiencia" de la guerra debía tomar precedencia sobre el regateo intelectualista por las ideologías y los programas políticos.[40] Sus ensayos yuxtaponían el culto de la comunidad de tiempos de guerra, lleno de muerte y peligro, a la prosaica monotonía civil de Weimar. Jünger alababa la "energía viviente" y la disposición al sacrificio que creía evidentes en el Partido Nazi (al que nunca se unió), así como la "voluntad positiva y bélica de poder" de los comunistas.[41] Sin embargo, se abstenía de una participación personal en los partidos o las organizaciones políticas formales porque pensaba que servían primordialmente para volver rutinaria la comunidad carismática nacida de la *Fronterlebnis*. Los programas políticos y las metas especificadas eran menos importantes que "el movimiento y la fuerza viviente"[42] y que el grado de la subordinación del intelecto y la abstracción a la "sangre" y la "voluntad".[43]

[40] Véase Ernst Jünger, "Die zwei Tyrannen", *Arminius*, 8 (1927), p. 3.

[41] "Die Geburt des Nationalismus aus dem Krieg" (El nacimiento del nacionalismo en la guerra), *Deutsches Volkstum*, 11 (1929), pp. 576-582.

[42] "Das Ziel entscheidet" (La meta decide), *Arminius*, 8 (1927), pp. 4-6.

[43] "Das Blut und Intellekt" (La sangre y el intelecto), *Die Standarte: Beiträge zur Vertiefjung des Frontgedankens* (14, 1925), p. 2. La yuxtaposición de la sangre y la mente era uno de los temas recurrentes de Jünger: véase "Der

Ninguna otra figura de la Derecha de Weimar hizo más que Jünger para alimentar lo que he llamado el tesoro perdido de la tradición modernista reaccionaria, es decir, la *Fronterlebnis.* En su opinión, el propósito de la política era el de volver permanente la *Fronterlebnis.* Esta concentración en la experiencia y la comunidad como el propósito de la política es ciertamente compatible con el romanticismo político tal como lo he definido. Pero éste era un romanticismo político que no implicaba visiones orientadas hacia el pasado o pastorales. Creía Jünger que los lazos libidinales existentes dentro de una comunidad de hombres en armas no eran incompatibles en absoluto con la "vida moderna". En términos weberianos, la política cultural de Jünger trataba de impedir la rutinización de la comunidad masculina carismática de las trincheras y de afirmar la superioridad de una política de la ética absoluta sobre una ética de la responsabilidad. Aunque estos ensayos fueron escritos en el periodo en que la racionalización de la industria alemana acompañó a un florecimiento de las utopías corporatistas en la superación de los conflictos clasistas mediante el incremento de la productividad,[44] la visión

Frontsoldat und die innere Politik" (El soldado del frente y la política interna), *Die Standarte* (13, 1925), p. 2; "Das Blut" y "Der Wille" en *Standarte: Wochenschrift des neuen Nationalismus* (5, 6, 1926), pp. 104-107, y 126-130.

[44] Véase Prumm, *Die Literatur,* vol. 1. Sobre el movimiento de racionalización, véase Robert Brady, *The Rationalization Movement in German Industry* (Berkeley, 1933);

jüngeriana no era tecnocrática. Jünger no veía en la tecnología un nivelador de la política ideológica. Por el contrario, constantemente subrayaba sus impulsos supuestamente no racionales e irracionales.[45]

En 1927 publicó Jünger un ensayo titulado "Nationalismus und modernes Leben" (El nacionalismo y la vida moderna), en el que desarrollaba la noción que se encontraba en el centro de sus percepciones de la tecnología: "el realismo mágico".[46] Afirmaba Jünger que la vida moderna, que en cierto momento parecía encaminarse hacia el caos y la falta de forma total, estaba presenciando por el contrario el surgimiento de una nueva dimensión simbólica. A primera vista, "esta vida entre las máquinas y los combustibles" podría describirse como "sobria y carente de alma" (*unbeseelt*). El trabajo y el ocio se estaban sometiendo a la masificación y la mecanización. Pero entre más geométricas y precisas se vuelvan las formas de la vida moderna, más "atraviesa *lo natural* las capas de yeso

y Charles Maier, *Recasting Bourgeois Europe: Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade after World War I* (Princeton, N. J., 1975), y "Between Taylorism and Technocracy: European Ideologies and the Vision of Industrial Productivity in the 1920s", *Journal of Contemporary History,* 5 (1970), pp. 27-51. Sobre el movimiento de racionalización y la *Neue Sachlichkeit,* véase Lethens, *Neue Sachlichkeit: Studien zur Literatur des weissens Sozialismus* (Stuttgart, 1970).

[45] Prumm, *Die Literatur,* vol. I.

[46] Ernst Jünger, "Nationalismus und modernes Leben", *Arminius,* 8 (1927), pp. 4-6.

de las ciudades modernas y llena la operación de las máquinas y las marionetas aseadas de una vida más profunda, superior a la vida deliberada y cuya esencia no puede captarse con las matemáticas" (sin cursivas en el original).[47] La "forma exterior" de la vida moderna despliega la precisión de una red mosquitera que coexiste con "partes pequeñas" que realizan un "movimiento arbitrario, irregular y aparentemente sin sentido". Un innominado "orden superior... lo matemático o lo orgánico", revela una "intoxicación en el más alto grado", tras la fachada de la sobriedad eficiente.[48] El tráfico de una ciudad moderna, el emparrillado de formas sin fin, deja a Jünger con un sentimiento de "carencia de sentimientos" y no parece muy diferente de un "enjambre de mosquitos". El carácter racional del comercio y la transportación modernos "es la expresión de una vida poderosa, que sale como una llama de la Tierra y abrasa a sus detenedores inconscientes... Es un significado eterno en un espacio particular y un tiempo particular. En nuestro espacio y en nuestro tiempo".[49] Jünger escribió que la literatura demandaba en este espacio y tiempo una "doble visión" o un "realismo mágico" que entiende que "todo lo transitorio es sólo una imagen" que separa lo superficial y mecánico del profundo "poder impulsor" que se encuentra detrás. "Es la visión que

[47] *Ibid.*, p. 4.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, p. 5.

se manifiesta en nuestra época en esas imágenes del realismo mágico en cuyos espacios se registra cada línea del mundo exterior con la precisión de una fórmula matemática, y cuya frialdad ilumina y calienta un sustrato mágico, así sea en una forma inexplicable y transparente".[50]

El realismo mágico de Jünger encontró la expresión más clara en sus descripciones de la guerra. Aquí estaban las "síntesis" aparentemente interminables del fuego y la sangre, la precisión y la pasión, la racionalidad y la magia, la forma exterior y la voluntad oculta. Por ejemplo, la descripción siguiente de un barco de guerra que se hunde presenta claramente la fascinación nihilista de Jünger por la tecnología:

> Pero nosotros, que por supuesto no somos materialistas sino que nos consideramos realistas, sentíamos ya, durante la guerra, la experiencia de la precisión matemática y el sustrato mágico. Los fenómenos tales como el barco de guerra moderno despiertan la misma impresión en nosotros. *Esta materialización de una voluntad helada,* todo carbón y acero, petróleo, explosivos y electricidad, manejada por puestos especializados, desde el almirante hasta el fogonero, la imagen de la mecánica de precisión más avanzada, servida por trabajadores y directores, funcional en el mayor grado, compuesta por millones de objetos, todo este aparato se sacrifica en segundos en aras de cosas que no conocemos y que sólo aceptamos por la fe. El aparato se de-

[50] *Ibid.*

> rrumba incendiado, hecho pedazos, hundido con banderas ondeantes, pereciendo para siempre, cuando el propio destino parece intoxicar la sangre entre los gritos de los moribundos, sacrificados en un mar muy distante de nuestra patria, que quizá pertenecerá mañana a la historia, pero que perecen en medio de un "hurra" que deberá sacudir a cada individuo dondequiera que se encuentre, hasta el fondo de su corazón, porque en este grito se ilumina toda la tensión existente entre dos mundos como si fuese por un meteoro. ¿No es todo esto, tomado en conjunto, la imagen de una contradicción que nos ha capturado a todos, desde la última oficinista hasta el último obrero? [sin cursivas en el original].[51]

Cuando se contempla con los lentes del realismo mágico de Jünger, el barco de guerra surge como la objetivación de tremenda energía y potencialidad técnica. Los seres humanos entran como parte de la maquinaria funcional que está totalmente cosificada; es decir, parece tener sus propias leyes autónomas, separadas de la conciencia y la organización humanas, pero no carece de alma ni es inhumano. La racionalidad funcional del barco de guerra prueba una "gélida voluntad" prusiana más bien que alguna estructura social o histórica particular. La precisión, la exactitud, la subordinación del individuo a su tarea especializada, al igual que un sacrificio inenarrable, representan la voluntad gélida de la tecnología y el tesoro perdido

[51] *Ibid.*, pp. 5-6.

de la noción de la comunidad de la revolución conservadora. Literal y figuradamente, el barco de guerra representa una necesidad de hierro que Jünger acoge con beneplácito.

El efecto de las descripciones de Jünger es la redención de los sacrificios, el aliento del sometimiento al destino, e irónicamente el impedimento de la victoria de una máquina inerte al presentar la inmensidad de sus capacidades destructivas. La tecnología, el sacrificio y el destino están entrelazados en la mente de Jünger. Es la tecnología lo que provee el material para los grandes espectáculos modernos del sacrificio y el martirio en los que se superan milagrosamente las antinomias de la razón y la sinrazón. Los que van a morir afirman su propia destrucción. Como Spengler y el resto de los románticos tecnológicos de Alemania, Jünger proclamaba incesantemente que esta o la otra dicotomía o antinomia habían sido superadas en estas unidades de la sangre y la tecnología. La guerra servía como la etapa en la que se conciliaban las dicotomías centrales de la modernidad alemana, *Kultur* contra *Zivilisation* o *Gemeinschaft* contra *Gesellschaft*. La perspectiva de Jünger no tenía ninguno de esos vestigios de la conciencia trágica, o la resignación a la racionalización inevitable que Spengler no había eliminado por completo de sus obras. Más bien invocaba una afirmación "heroica" de la pasividad frente a la "contradicción que nos ha atrapado a todos entre sus polos". Jünger trataba de reproducir el momento dra-

mático del barco de guerra que se hunde en sus descripciones de escenas callejeras en la ciudad moderna.

> En la gran ciudad, entre automóviles y señales eléctricas, en las reuniones políticas de masas, en el ritmo motorizado del trabajo y el ocio, en medio del bullicio de la Babilonia moderna, hay necesidad de permanecer como una persona de otro mundo, con el asombro profundo que sólo los niños suelen ser capaces de experimentar, y decir: Todo esto tiene su significado, un significado profundo, que siento también en mí mismo.[52]

Jünger no aclara jamás cuál podría ser este significado profundo, presumiblemente porque su explicación lo privaría de su profundidad. Pero lo que está claro es que Jünger ennoblece la pasividad, eleva una visión contemplativa de los sucesos a la calidad de un culto heroico, y convierte la agresión contra la clase media alemana en la aceptación de imperativos tecnológicos supuestamente inmutables. Ésta es la respuesta de Jünger a una sociedad que consideraba decadente y hundida en el materialismo. En términos hegelianos, proclama Jünger al sujeto heroico, y al hacerlo así ofrece una apología del sometimiento y del conformismo del individuo. Para el asombrado habitante de las ciudades, el barco de guerra y el tráfico urbano son partes de una "segunda naturaleza", no menos misteriosa

[52] *Ibid.*, p. 6.

que el paisaje natural para los románticos alemanes de principios del siglo XIX.

La guerra de las trincheras y sus atavíos tecnológicos reducían la importancia del soldado individual. Ni siquiera el realismo mágico de Jünger podía ocultar lo obvio: las virtudes heroicas y el avance técnico guardaban una relación ambivalente entre sí. La voluntad sólo era tan poderosa cuando se enfrentaba a la ametralladora y el tanque. ¿Cómo podría soportar la política elitista un desafío tan formidable? Jünger centró su atención en la aviación como una arena donde una aristocracia militar podía coexistir con los adelantos técnicos. El "volador" representaba una "época de transición... el hombre nuevo, el hombre del siglo XX". El acto de volar era más que un triunfo de la ciencia y la racionalidad funcional; era "la expresión viviente de una poderosa fuerza vital" que contradecía las profecías pesimistas acerca de "la declinación de la raza". Esto significa "mucho más que lo meramente técnico. Sus grandes vuelos trazan los distritos de un mundo *cúltico*" (sin cursivas en el original). Es algo indispensable para el cumplimiento del destino nacional de Alemania y debe liberarse de las restricciones impuestas por el Tratado de Versalles al rearme alemán.[53] También aquí, Jünger pone el

[53] Sobre la erosión de los héroes románticos debido a la carnicería del frente, véase la exposición que hace Paul Fussell, de la literatura británica de la posguerra, en *The Great War and Modern Memory* (Nueva York, 1975). En

lenguaje de la voluntad y el alma al servicio del nacionalismo alemán.

El romance de Jünger con la aviación no era peculiarmente alemán, ni representaba un rompimiento con el conservadurismo de antes de la guerra. Simplemente, esta cuestión no había surgido todavía. Pero las opiniones de Jünger sobre el urbanismo eran un reto directo al antimodernismo *völkisch*. En un ensayo de 1926, "Grosstadt und Land" (Las metrópolis y el campo), no disimulaba su entusiasmo por las grandes ciudades.[54] Ésta era una novedad para un intelectual derechista alemán. Las yuxtaposiciones de un paisaje arraigado y saludable con un cosmopolitismo sin raíces eran elementos convencionales de la ideología antimodernista derechista. Jünger contestaba que esta fe en la tierra es la fe de una existencia declinante que, sin advertirlo, ha renunciado interiormente al poder. Es el símbolo de la crisis nacional de nuestro tiempo.[55] En la primera mitad del siglo XIX, es posible que las apelaciones a la tierra hayan tenido una fuerza revolucionaria; ahora (en Weimar), "otros poderes... otro espíritu" deben llamarse al servicio de la nación. Nada

periódicos tales como *Der Vormarsch,* aparecían regularmente anuncios de lecciones de vuelo. Jünger aclamaba al piloto de avión en "Der Flieger" (El volador), *Der Tag,* 15 (1928). Véase también Ernst Jünger, "Nation und Luftfahrt", *Vormarsch* (1, 1927/1928), pp. 314-317.

[54] Ernst Jünger, "Grosstadt und Land", *Deutsches Volkstum,* 8 (1926), pp. 577-581.

[55] *Ibid.,* p. 578.

se ganará haciendo propaganda al "viejo Fritz con todos los medios de la publicidad moderna". Las ideas de "sangre, tradición... y raza" son "metafísicas" antes que "primordialmente biológicas". Si la nación ha de tener un futuro, un "nuevo nacionalismo" tendrá que captar el "espíritu [*Geist*] de la gran ciudad".[56]

> El país y la nación... deben llegar a un arreglo con la siguiente necesidad: Debemos penetrar e introducirnos en el poder de las metrópolis, en las *fuerzas de nuestro tiempo: la máquina, las masas y el trabajador.* Porque es en ellas donde reside la energía potencial tan crucial para el espectáculo nacional del futuro. Todos los habitantes de Europa están intentando usar estos poderes. Trataremos de dejar de lado las objeciones de *un romanticismo descarriado que percibe la máquina como un conflicto con la Cultura.* La máquina y el *norteamericanismo* son dos cosas diferentes. Si nuestra época posee una cultura, será sólo a través del uso de las máquinas como estará en posición de expandir o defender su espacio vital [*Lebensraum*]. Se dice a menudo que las masas representan la declinación de la personalidad. Pero son precisamente estas masas las que producirán un tipo de líder decisivo y libre de restricciones, un líder que tendrá sobre sus acciones menos restricciones que el soberano de la monarquía absoluta [sin cursivas en el original].[57]

[56] *Ibid.,* p. 579.
[57] *Ibid.,* pp. 579-580.

Estas masas, incluido el proletariado, ya no serán impulsadas hacia el internacionalismo, el pacifismo y el socialismo marxista. Más bien, podrán afiliarse al "nuevo nacionalismo", una vez que adviertan que en su centro hay un "sentimiento de gran ciudad" (*grosstadtisches Gefühl*). Según Jünger, el *Geist* más moderno hizo su aparición primera y definitiva en el autosacrificio de los soldados del frente en la Gran Guerra. Era un *Geist* que no existía en el somnoliento campo. La ciudad y el soldado del frente materializaban una "voluntad metafísica", independientemente de que "nosotros", o sea la Derecha alemana, advirtiéramos este hecho.

> La ciudad es el cerebro con el que piensa la voluntad fundamental de nuestro tiempo, los brazos con los que crea y golpea, y la conciencia mediadora a través de la cual lo finito comprende lo que el infinito tiene que decir. *Arrojémonos en esta época, que posee sus bellezas ocultas y sus poderes característicos y fascinantes como cualquier otra era, y nos volveremos totalmente lo que somos. Éste es un servicio para la nación mejor que el ofrecido por un romanticismo de un lugar y un tiempo remotos, que no es igual a las tareas que afrontamos* [sin cursivas en el original].[58]

El romanticismo de un tiempo y un lugar distantes, tal como apareció entre los ideólogos *völkisch* y en el movimiento juvenil, había contrastado a individuos en-

[58] *Ibid.*, p. 581.

teros, no alienados, que vagaban por la tierra alemana (más tarde aria), con la anomia de la ciudad moderna. El propio Jünger había viajado por África del Norte antes de la guerra, buscando la vitalidad que en su opinión faltaba en Europa. Jünger no estaba rechazando el romanticismo, sino sólo uno de sus temas favoritos. En lugar de un escape pastoral, prometía Jünger a sus lectores que el campo de batalla y las metrópolis podrían satisfacer las aspiraciones románticas de la juventud antiburguesa.

Era la selectividad de Jünger lo que distinguía su respuesta a la modernidad; en particular, su diferenciación del norteamericanismo frente a la tecnología era importante para la integración de la técnica en un resurgimiento nacionalista. Para los revolucionarios conservadores, el norteamericanismo significaba comercialismo, cultura masiva, taylorismo y liberalismo. Jünger proponía que se incorporaran la máquina y aun las metrópolis a la *Kultur* alemana, en lugar de rechazarlas como productos de fuerzas extrañas. Sobre todo, eran sus prismas estéticos y filosóficos los que le permitían forjar tal visión.

En 1927 publicó Jünger un ensayo titulado "Fortschritt, Freiheit und Notwendigkeit" (Progreso, libertad y necesidad).[59] El ensayo apareció en varias revistas pequeñas que circulaban entre los grupos revolucionarios conservadores. Allí trataba Jünger explícitamen-

[59] Jünger, "Fortschritt, Freiheit und Notwendigkeit", *Arminius,* 8 (1926), pp. 8-10.

te de demostrar que la aceptación de la modernidad tecnológica no implicaba la aceptación de una visión más general del mundo moderno que incluyera el liberalismo, el marxismo, el racionalismo o la libertad individual. Es un documento notable de sentimiento modernista reaccionario porque cataloga el eclipse de la individualidad a manos de la tecnología y acepta el proceso. "En nuestra época técnica", escribió Jünger, "el individuo parece ser cada vez más dependiente, carente de libertad y víctima del peligro", separado de los lazos antiguos y quizá afrontando la extinción. "El proceso de la disolución de la forma a favor del movimiento" anula la personalidad individual en la masa urbana. Al mismo tiempo, sin embargo, el proceso "posee la velocidad de la corriente eléctrica" y destruye las capacidades de los individuos para sostener su identidad. Entre más técnico se vuelve el mundo, más se sujetan las tareas al movimiento de las máquinas, más se reprime al individuo. "Por supuesto, la naturaleza de estos lazos no es personal, de modo que son menos visibles que los de la época feudal. Por lo tanto, son más absolutos aún que los de las monarquías absolutas".[60] Todo avance de la razón y el progreso trae consigo un "nuevo ataque a la libertad". En lugar de criticar este proceso, Jünger lo asimila en la retórica de la sumisión y el sacrificio heroicos.

[60] *Ibid.*, p. 8.

El mundo técnico no existe por sí mismo. Más bien, es la *expresión de los procesos y las transformaciones interiores.* Y las máquinas no se dirigen sólo contra la naturaleza sino también contra nosotros. Dependemos de estas *traslaciones de acero de nuestra sangre y nuestro cerebro,* así como el actor depende de su acto. Esto explica toda la fuerza de la compulsión bajo la que nos encontramos. Ningún poder se encuentra en posición de ofrecernos las estrellas, fuera de nosotros mismos. Si no es nuestra intención, es ciertamente nuestra voluntad más interna el sacrificio de nuestra libertad, la renuncia a nuestra existencia como individuos y nuestra fusión en un gran círculo vital donde el individuo tiene tan poca autosuficiencia como una célula que debe morir cuando se la separa del cuerpo [sin cursivas en el original].[61]

La rendición a esta condición, que Jünger describe como una "esclavitud anónima", expresa "nuestra voluntad más interior". Jünger pone el lenguaje de la voluntad y la autenticidad al servicio de sus aparentes opuestos: la objetivación y la cosificación. Este lenguaje de los "procesos y las transformaciones internos" separa a la tecnología de la sociedad y la historia. En lugar de rechazar la tecnología o aceptar sus aparentes contrapartidas ideológicas, el liberalismo y el marxismo, Jünger opta por el sacrificio heroico de la libertad individual.

61 *Ibid.*

La oda de Jünger al sacrificio puede compararse con lo que se ha llamado la "visión trágica" de la teoría social alemana.[62] En realidad, Jünger no era un teórico social, pero sus obras se ocupaban de problemas planteados en los escritos de contemporáneos tales como Max y Alfred Weber, Werner Sombart, Georg Simmel y Georg Lukács. Como dice Simmel, la "tragedia de la cultura" era un resultado inevitable de la objetivación de la intención subjetiva y el trabajo en el mundo externo. El *Geist* era impotente para frenar o transformar el proceso de racionalización de la vida social y la cultura. Si dividiéramos esquemáticamente la teoría social alemana de este periodo en una Derecha, una Izquierda y un Centro, obtendríamos más o menos este resultado: Weber y Simmel estarían en el Centro, proponiendo la resignación trágica mientras defendían los vestigios de la autonomía individual. La Izquierda estaría representada por Lukács y Ernst Bloch, quienes creían que la conciencia trágica era en sí misma un producto de la cosificación producida por las relaciones comerciales capitalistas. Sostenían estos autores que la conciencia trágica sería superada, *aufgehoben,* por la revolución proletaria que destruiría los orígenes capitalistas de la conciencia cosificada.[63]

[62] Lowy, *Pour une Sociologie...*, pp. 77-78.

[63] La concepción de Lukács, de la revolución proletaria como la resolución de antinomias del pensamiento burgués que de otro modo serían insolubles, aparece en su ensayo ti-

Jünger representa a los intelectuales derechistas que también creían en la posibilidad de "superar" la conciencia trágica. Al revés de los marxistas románticos, la revolución cultural propuesta por Jünger dotaba al eclipse de la individualidad con una aureola de heroísmo. Los modernistas reaccionarios convenían con los exponentes de la "visión trágica" en que ciertas fuerzas suprahistóricas se encontraban detrás de las apariencias externas de la cultura moderna y que estas fuerzas eran las genuinamente decisivas. También aceptaban que los individuos eran impotentes para cambiar estas fuerzas u oponerse a ellas. En lo que diferían era en la justificación de la aceptación de estas fuerzas supuestamente omnipotentes. En este sentido, es importante el discurso de Jünger sobre la voluntad, la naturaleza y el sacrificio, ya que comprende una colección de metáforas y símbolos que instan a la aquiescencia de nuestra propia impotencia.

Había otra diferencia importante entre los románticos de la extrema Derecha y la extrema Izquierda. Lukács y Bloch seguían siendo fenómenos periféricos en la historia del comunismo moderno, que los rechazaba, o por lo menos los aspectos románticos de su obra, como algo que no concordaba con las pretensiones marxistas de la verdad científica. Pero los intelectuales fascistas, y luego los intelectuales nazis, que

tulado "Reification and the Consciousness of the Proletariat", en *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), pp. 83-222.

atacaban a la razón, coincidían enteramente con la corriente principal de la política cultural de los movimientos fascistas y nacionalsocialistas en general. En este sentido, los románticos derechistas estaban hablando el mismo lenguaje que los movimientos masivos fascistas, algo que lo intelectuales izquierdistas podían hacer raras veces.

Directa o indirectamente, los intelectuales nacionalistas, ya fuesen de Derecha o de Izquierda, debían integrar las necesidades del Estado nacional con su entrega a una visión de la identidad nacional. Jünger no era una excepción. Su rechazo del liberalismo y del marxismo se debía en parte a una creencia de que, como tradiciones materialistas, eran extrañas a un nacionalismo alemán auténtico.[64] "El nacionalismo", escribió Jünger, "es el primer intento de mirar con brutal franqueza una realidad brutal".[65] El nacionalismo alemán debía rechazar el escapismo antitecnológico y el internacionalismo liberal. El nacionalismo era un "acto muy moderno" porque reconocía la necesidad de la tecnología moderna y la obsolescencia de la cultura humanista.[66] El marxismo y el

[64] Mosse ha interpretado tales rechazos del materialismo burgués y del materialismo marxista como la "búsqueda de una tercera fuerza en la Alemania anterior a los nazis", por parte de los intelectuales. Véase *Germans and Jews: The Right, the Left and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany* (Nueva York, 1970).

[65] Jünger, "Fortschritt, Freiheit und Notwendigkeit", p. 9.

[66] Ernst Jünger, "Der unsichtbare Kern" (El núcleo invisible), *Vormarsch* (2, 1929), pp. 329-331.

liberalismo buscaban sólo una "comunidad de espíritu" (*Geistgemeinschaft*), mientras que el nacionalismo alemán buscaba una "comunidad de la sangre" (*Blutgemeinschaft*).[67] Los incrementos salariales no abolirían la esclavitud salarial, ni el capitalismo o el comunismo podrían captar o recompensar al "significado interior del trabajo". Sólo el nacionalismo podría hacer tal cosa. El nacionalismo ofrecería a los trabajadores lo que el materialismo no podría ofrecer jamás, a saber: la promesa de "colocar de nuevo la vida bajo el impulso de grandes ideas, para obtener así *una victoria del alma sobre la máquina*".[68] Esto se alejaba de las corrientes "mecanicistas, racionalistas y materialistas" de Marx, a favor de los aspectos "más profundos... orgánicos" del trabajo que no pueden cobijarse bajo las relaciones mercantiles.[69] Jünger conectaba esta victoria al nacionalismo que resurgía.

[67] Ernst Jünger, "Unsere Kampfstellung" (Nuestra posición de batalla), *Arminius,* 8 (1927), p. 8.

[68] Ernst Jünger, "Schliesst Euch Zusammen" (Unidos), *Standarte,* 1 (1925), pp. 224-225.

[69] Ernst Jünger, "Revolution um Karl Marx" (La revolución según Karl Marx), *Widerstand: Zeitschrift für nationalrevolutionäre Politik* (Resistencia: Revista para la Política Revolucionaria Nacional) (4, 1929), pp. 144-160. Sobre las críticas de Jünger al marxismo y sus actitudes hacia la Unión Soviética, véase Schüddekopf, *Linke Leute von Rechts: National-bolschewismus in Deutschland: 1918-1933* (Francfort, 1972); y Norr, "German Social Theory and the Hidden Face of Technology", *European Journal of Sociology,* XV (1974), p. 312-336. Sostiene Norr que la industrialización soviética se encontraba detrás de la imagen que tenía Jünger

El trabajo es una expresión de la vida nacional y el trabajador es una de las partes de la nación. *Todo esfuerzo que se haga para privar al trabajador de sus lazos vivientes colocándolo bajo conceptos vacíos tales como la "humanidad" o una comunidad internacional de interés es alta traición del intelecto contra la sangre.* El significado del trabajo no reside en la obtención de beneficios ni en la ganancia de un salario, sino en la creación, para la nación, de la plenitud de los valores que necesita para desarrollarse. Así pues, el trabajo tiene en sí mismo un valor dirigido hacia el exterior que tiene al mismo tiempo una naturaleza bélica. Toda mano aferrada a una máquina sugiere que se va a hacer un disparo; todo día de trabajo completado es como la jornada de un individuo en una unidad del ejército... El trabajo es un hecho moral, no una actuación mecánica que pueda medirse con el sistema de Taylor o en dinero. Para el trabajador, más importante que los incrementos salariales es el sentimiento de la dignidad de individuos creativos, un sentimiento que se ha perdido en el mundo marxista-capitalista [sin cursivas en el original].[70]

La guerra y la nación transformarán el trabajo en un hecho moral. Jünger propone el conocido tercer camino "más allá" del capitalismo y el comunismo. No es el proceso laboral efectivo lo que priva al tra-

de la movilización total. En efecto, Jünger concebía los planes quinquenales como la realización de la movilización total que afrontara por primera vez durante la guerra.

[70] Jünger, "Unsere Kampfstellung", p. 8.

bajo de sus significados más profundos, sino las interpretaciones liberales y marxistas de ese proceso. Para Jünger y los demás revolucionarios conservadores, una revolución espiritual y cultural de la Derecha que deje intactas las relaciones de propiedad existentes hará más para romper el embrujo de las mercancías que una socialización de los medios de producción por la Izquierda. En lugar de la utopía de los consejos obreros o los partidos revolucionarios, Jünger encontró su refugio del mundo del valor de cambio en la guerra y en el idealismo de las trincheras.

El atractivo del marxismo para los intelectuales reside en parte en su afirmación de que es capaz de percibir una sociedad nueva que surge dentro de los conflictos del orden existente. En un ensayo de 1929, titulado "Untergang oder neue Ordnung?" (¿Declinación o nuevo orden?),[71] Jünger imputaba algo similar al análisis derechista. El nuevo orden no era una utopía inalcanzable, sino que se prefiguraba en la guerra y el trabajo, los que apuntaban hacia una sociedad industrial posburguesa. Jünger adivinaba tres bases de este nuevo orden: primera, un "nuevo principio o nueva legalidad... que garantiza la unidad del orden emergente"; segunda, un "hombre nuevo... que lleva este principio hacia su realización"; y tercera, "formas nuevas y superiores... donde la actividad

[71] Ernst Jünger, "Untergang oder neue Ordnung?", *Deutsches Volkstum,* 15 (1929), pp. 413-419.

de este nuevo tipo de persona encuentra expresión".[72] El trabajo era el nuevo principio. En contraste con el trabajo del siglo XIX, el trabajo tenía ahora una "cualidad precisa", evidente en los movimientos uniformes del cuerpo y de la máquina en áreas diferentes de la vida: los deportes, la transportación, el tráfico, y la guerra en el mar y en el aire.[73] El hombre nuevo es una imagen estilizada del trabajador. La idea que tiene Jünger del trabajador se refiere menos a una categoría política o económica que al poseedor de un nuevo "sentimiento vital". Se refiere a las tradiciones socialistas prusianas, no marxistas, y proclama las virtudes de "disciplina, orden, subordinación, liderazgo, obediencia y servicio militar".[74] Los detalles de este orden nuevo permanecían vagos, aunque Jünger pensaba que el fascismo italiano y la industrialización de la Unión Soviética ofrecían visiones de lo que sería este proceso a su terminación. Aquí, algo de la obra de Jünger muestra las marcas del bolchevismo nacional, una extraña mezcla ideológica de las tradiciones prusianas y rusas. Lo que Jünger encontraba atractivo en la Unión Soviética era la regulación y la militarización del trabajo por el Estado. Incluso escribió un ensayo donde alababa las propuestas de Trotsky acerca de la militarización de los trabajadores. En su opinión, si Alemania quería liberarse de las restriccio-

[72] *Ibid.*, p. 415.
[73] *Ibid.*, pp. 416-417.
[74] *Ibid.*, p. 418.

nes estipuladas por el Tratado de Versalles en lo tocante al armamento, tendría que adoptar una clase de estatismo semejante.[75]

Siempre que describía Jünger este nuevo orden, destacaba el contraste entre su supuesta claridad y precisión y el "caos" y la confusión evidentes en Weimar. El soldado del frente, por ejemplo, representa la "precisión técnica" y una "voluntad de formar" enteramente diferentes de "la vaguedad y la falta de claridad de la literatura en general" (*Verschwommenheit*).[76] El soldado era "el símbolo del trabajador y el luchador modernos", quienes combinaban "un mínimo de ideología con un máximo de actuación", y cuya misión era "modelar lo alemán en una nueva *Gestalt*".[77] La *Gestalt* jüngeriana del trabajador-soldado era uno de los símbolos más perdurables del modernista reaccionario. Presentaba una mezcla vívida, fácilmente entendible, de la tradición cultural y el modernismo técnico, mezcla que se volvió un tema común en la propaganda del régimen hitleriano.

Jünger usaba el término de *totale Mobilmachung,* o movilización total, para describir el funcionamiento

[75] *Ibid.*, pp. 418-419.

[76] Ernst Jünger, "Der Wille zur Gestalt" (La voluntad de formar), *Widerstand* (4, 1929), p. 249. Jünger se refiere a una revolución "copernicana" en el pensamiento conservador (p. 247), después de la cual se abandonan las tendencias orientadas hacia el pasado.

[77] Jünger, "Die Geburt des Nationalismus aus dem Krieg", p. 478.

de una sociedad que había captado realmente el significado de la guerra. En un ensayo de 1930 que llevaba ese título, ampliaba Jünger sus descripciones de la guerra en visiones más comprensivas de la conexión existente entre la tecnología y la sociedad. El ensayo, publicado inicialmente en una colección editada por Jünger con el nombre de *Krieg und Krieger* (La guerra y el guerrero),[78] amerita gran atención, no

[78] Ernst Jünger, "Die totale Mobilmachung", en *Werke*, Band 5, *Essays I* (Stuttgart, 1960-1965), pp. 125-147. *Krieg und Krieger* representaba el nacionalismo de los soldados que regresaban. El ensayo de Friedrich Georg Jünger, "Krieg und Krieger" (pp. 53-67), exaltaba el origen masculino de la guerra y la tecnología, al mismo tiempo que denigraba los "instintos femeninos" de la democracia (p. 65). Albrecht Erich Gunther, en "Die Intelligenz und der Krieg" (Los intelectuales y la guerra) (pp. 71-100), atacó la desconfianza de la ciencia y la tecnología por parte de los intelectuales humanistas y lamentaba la falta de prestigio de los ingenieros y los científicos en el país del *Bildung* (cultivo). Gunther afirmaba además que la *Kultur* y la *Zivilisation* se habían reconciliado en la guerra. El capitán del barco de guerra combinaba "el dominio intelectual de la tecnología con las cualidades militares primordiales" (p. 88), mientras que los intelectuales de la Izquierda no tenían ante la "sociedad plutocrática" existente otra opción que más de los "poderes anónimos de la racionalización económica y técnica" (p. 99). Pero la guerra había sido una opción para el mundo de los "funcionarios". Era una hazaña creativa que "ligaba la inmediatez primordial a la racionalidad más avanzada" (p. 100). Había creado un grupo de hombres armados que "serían capaces de transformar el decaído suelo de la civilización en una tierra fértil de nuevo" (p. 100). Sobre la identificación de la Izquierda con la racionalización capitalista, véase Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Franc-

sólo porque contiene ideas que Jünger desarrollara posteriormente en *Der Arbeiter,* sino también porque fue este ensayo el que llevó inicialmente a Walter Benjamin a escribir acerca de la estetización de la política entre los intelectuales de la Derecha.

La noción de que la primera Guerra Mundial era una catástrofe natural destaca en el centro del ensayo. Jünger se refería a la guerra como un "espectáculo cautivador" que recordaba a un volcán arrojando lava y fuego. El campo de batalla era un "paisaje" marcado por cráteres donde la "lucha más directa por la vida y la muerte" echa a un lado todas las consideraciones históricas y políticas. Aunque la guerra posee aspectos intemporales, Jünger distinguía "la última guerra, el acontecimiento más grande y poderoso de esta época",[79] de las anteriores. La "característica original de esta gran catástrofe" era el hecho de que "en ella, el genio de la guerra impregna el espíritu del progreso".[80] La guerra destruía la creencia de que el progreso científico y técnico iniciaría una era de paz. Por el contrario, afirmaba Jünger, "el significado efectivo del progreso era algo diferente, más secreto" que lo implicado por la "máscara de la razón".[81] El aspecto realmente distintivo del siglo xx, en opinión de Jünger,

fort, 1962); Fest, *Hitler,* trad. Richard Winston y Clara Winston (Nueva York, 1974); y Arno Mayer, *Dynamics of Counterrevolution* (Nueva York, 1971).

[79] Jünger, "Die totale Mobilmachung", p. 125.

[80] *Ibid.,* pp. 125-126.

[81] *Ibid.,* pp. 126-127.

era el proceso de la movilización total de los recursos sociales y tecnológicos por parte del Estado. En cambio, el siglo XIX había sido todavía una era de guerra limitada, de distinciones claras entre soldados y civiles, y de "movilización parcial", una parcialidad que correspondía a "la esencia de la monarquía". La era de la movilización parcial imponía límites a la medida en que la tecnología sería puesta al servicio del armamento y la movilización popular en tiempo de guerra.[82]

La significación especialmente moderna de la primera Guerra Mundial era, en opinión de Jünger, "la creciente transformación de la vida en energía"[83] y de "la guerra en un gigantesco proceso laboral". Nuevas clases de ejércitos, ejércitos de transportación, abasto, armamentos, "el ejército de los trabajadores en general", se desarrollaban al lado de los ejércitos en el campo de batalla.

[82] *Ibid.*, pp. 126-129.

[83] *Ibid.*, p. 129. J. P. Stern, en su *Ernst Jünger*, llama a la idea de la movilización total "el logro intelectual más claro de Jünger" (p. 11). Stern resume esa idea como sigue: "Describe una actividad automotivada, que lleva en sí misma su objetivo y propósito, y en su opinión [la de Jünger] no hay otra. Lo que significó la naturaleza para edades anteriores, significan las máquinas para la nuestra. La perfección técnica no es progreso sino un hecho elemental. Toda escala de valores que la omita, o no la aproveche positivamente, es tan decadente y falsa como lo había sido cualquier sistema anterior que hubiese rechazado a la naturaleza" (pp. 43-44). Véase también el análisis que hace Stern del "estilo bélico" de Jünger (pp. 17-42).

> Es posible que el inicio de una época de trabajo se indique más claramente en esta movilización absoluta de la energía potencial que transformaba los Estados industriales en guerra en forjas volcánicas... Corresponde a la movilización total el desarrollo de tal masa de energía. La movilización total es un acto a través del cual, a resultas de un apoderamiento singular del panel de control, la gran corriente de la energía de la guerra se transmitirá por toda la red extensa e interconectada de la vida moderna.[84]

La movilización total apareció primero durante la guerra. Pero continuó en lo que en opinión de Jünger era una tendencia mundial hacia la movilización dirigida por el Estado, donde se sacrificaría la libertad individual a las demandas de la planeación autoritaria. Al dar la bienvenida a esta tendencia creía Jünger que diferentes corrientes de energía se estaban fundiendo en un torrente poderoso. La era de la movilización total generaría una "liberación" (*Entfesselung*) de una vida disciplinada a pesar de todo.

Era con "sentimientos de horror combinados con placer" como describía Jünger la "física y la metafísica" del mundo tecnológico moderno donde "no hay un átomo que no trabaje" en este "proceso frenético, iracundo". El lector que buscara propuestas económicas y políticas específicas acerca de la relación existente entre el Estado y la economía encontraría enunciados como el siguiente:

[84] Jünger, "Die totale Mobilmachung", p. 130.

La movilización total es menos algo completo que algo que se completa a sí mismo. En la guerra y en la paz es la expresión de la fuerza misteriosa e imperiosa que nos sujeta a esta vida en la era de las masas y las máquinas. Así ocurre que cada vida individual se desarrolla cada vez con mayor claridad para convertirse en la vida de un trabajador, y las guerras del trabajador siguen a las de los caballeros, los reyes y los burgueses.[85]

Como vimos antes, Jünger separó radicalmente la tecnología de la sociedad, convirtiéndola en "la expresión" de una "fuerza misteriosa e imperiosa". Algunos interrogantes mundanos se quedan sin respuesta. ¿Cómo "se completa a sí mismo" este proceso? ¿Qué hay de misterioso en las relaciones entre las decisiones de los Estados nacionales y su movilización económica y tecnológica para la guerra? ¿Se está transformando en realidad toda la sociedad en la imagen singular del trabajador? ¿No habrá alugnas tendencias contrarias? Pero las aseveraciones de Jünger no dependían en sus efectos de la verificación empírica sino más bien de su afinidad con una conocida tradición apolítica alemana en la que era común la omisión de tales detalles para concentrarse en procesos culturales supuestamente más fundamentales.

Hay un aspecto sadomasoquista, una actitud de espectador, en las extrañas meditaciones de Jünger sobre

[85] *Ibid.*, p. 32.

la guerra. El placer y el horror son inseparables en aseveraciones de esta clase: "La monotonía de este espectáculo... sugiere la operación de una turbina llena de sangre".[86] Aunque el dolor y el sufrimiento que debe soportar el cuerpo en la guerra moderna provocan horror, la disposición nacional hacia la movilización toca un "nervio vital" que encuentra placer en la "carencia de propósito" de un proceso de "naturaleza cúltica".[87] Es precisamente esta falta de propósito, esta separación de un cálculo utilitario, lo que convierte la movilización total en una fuente de placer para Jünger. Walter Benjamin lo dijo bien: Jünger transforma la tesis del arte por el arte mismo en la de la producción por la producción misma y la destrucción por la destrucción misma. La guerra es su propio fin.

Por todas estas razones, la idea de la movilización total tenía también un aspecto práctico. Jünger creía que Alemania había perdido la guerra porque su movilización económica y tecnológica había sido insuficiente, parcial antes que total.[88] Su política cultural trataba de eliminar las barreras de la movilización

[86] *Ibid.*, p. 120.

[87] *Ibid.*, p. 134. Sobre el nacionalismo alemán y la posterior ideología nazi como religiones seculares, véase George Mosse, *The Nationalization of the Masses* (Nueva York, 1975); y Klaus Vondung, *Magie und Manipulation: Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus* (Gotinga, 1971).

[88] Jünger, "Die totale Mobilmachung", p. 136.

total creadas por la hostilidad conservadora hacia la Ilustración. Lamentaba que los alemanes no hubiesen sido capaces de poner el moderno "espíritu de la época" al servicio del nacionalismo o superar los vestigios del sentimiento antiindustrial. La movilización total resolvería este problema combinando el vocabulario de la voluntad y el dinamismo con los avances técnicos. Alemania tenía una misión especial entre las naciones industrializadas: demostrar que la tecnología y la cultura, los medios modernos y los valores tradicionales, no estaban necesariamente en conflicto. La tecnología al servicio de una "guerra alemana"[89] alentaría la "victoria del alma sobre la máquina".

[89] La expresión "guerra alemana" proviene del inconcluso ensayo de tiempos de guerra de Georg Lukács, "Die deutsche Intellektuellen und der Krieg", *Text und Kritik* 39/40 (octubre de 1973). Véase también Arato y Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, "The German War and the Russian Idea" (Nueva York, 1979), pp. 61-74; y Feher, "Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus", en *Die Seele und das Leben: Studien Eum fruhen Lukács* (Francfort, 1972), donde aparecen algunos análisis del rechazo de Lukács a la proclamación derechista de la guerra como una *Gemeinschaft* buscada desde largo tiempo atrás. Como Jünger, Lukács se concentraba en la mecanización de la guerra. Al revés de Jünger, Lukács veía la mecanización como otro paso en la racionalización capitalista de la sociedad: "Así como la economía contemporánea ha sustituido al trabajador independiente, individual, por la máquina y por grupos organizados de trabajadores, lo que conduce a la desaparición del valor del trabajo para la personalidad, la guerra contemporánea no yuxtapone hombres, sino máquinas y servidores de máquinas. A estos servidores

Jünger era un intelectual de la extrema Derecha, pero no un defensor de la sociedad y la cultura burguesas. Creía que la legalidad burguesa, es decir, las restricciones a los poderes del Estado autoritario creadas por la existencia de los partidos políticos y el parlamento, deberían abolirse para liberar el avance tecnológico. En 1930 escribió Jünger un ensayo sobre la tecnología y la estrategia militar en la Gran Guerra que sugería que esta referencia a la tecnología liberadora era en parte una metáfora del estancamiento efectivamente provocado por el incremento del poder de combate y la limitada movilidad en la guerra de agotamiento. En *Feuer und Bewegung* (El fuego y el movimiento), comentaba Jünger la dominación del

se les pedirá una actuación mejor que la de los guerreros anteriores; esto será posible sólo mediante la subordinación de la personalidad a la actuación en todos los aspectos esenciales. El resultado de la guerra será por una parte un nuevo desarrollo de la economía capitalista; por otra parte, será el surgimiento de un socialismo de oficiales"; en *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft*, comp. Karl August Kutzbach (Emsdetten, 1974), p. 151. Carta fechada el 15 de abril de 1919. Citada y traducida por Arato y Breines, *The Young Lukács*, p. 61. Aunque más tarde se convirtió en defensor tenaz de la República de Weimar, durante la primera Guerra Mundial resumió Thomas Mann el militarismo y el nacionalismo alemanes bajo la designación de la *Kultur*. La guerra presentaba una síntesis estética, un "entrelazamiento del entusiasmo y el orden" donde "el alma humana" triunfaba sobre el racionalismo burgués. Era una "sublimación de lo demoniaco"; en "Gedanken im Krieg" (1914), en *Thomas Mann: Essays*, vol. 2, *Politik*, comp. Herman Kunzke (Francfort, 1977), pp. 23-37.

incremento del poder de combate sobre las formas atrasadas del movimiento que habían estancado la guerra. El resultado fue que la balanza de fuerzas había pasado de la ofensiva a la defensiva. La relación existente entre el poder de combate y el movimiento había tenido tres etapas. En la primera, las antiguas formas del movimiento no lograron la victoria. En la segunda, el poder de combate asumió una dominación absoluta sobre el movimiento. Por último, se hicieron algunos esfuerzos para restablecer el movimiento, ahora con nuevos métodos técnicos.[90] La máquina volvió obsoletas a la caballería y la infantería. La voluntad alemana, el empuje francés, la reserva y el valor ingleses, se habían paralizado frente a la expansión del poder de combate. La estrategia militar tradicional debía retroceder ante el estancamiento de los ejércitos industrializados en lo que se llamó apropiadamente la *Materialschlacht* (batalla de los materiales). Jünger tomó nota de lo obvio: las granadas de mano, las minas, la artillería y las ametralladoras ampliaban el poder de combate al mismo tiempo que reducían la capacidad ofensiva de la caballería. En la guerra aérea había surgido un nuevo medio de avance. No era sorprendente que muchos antiguos oficiales de caballería se hubiesen cambiado a las fuerzas aéreas. Ahora, la "urgencia del movimiento" usaba formas más

[90] Ernst Jünger, *Feuer und Bewegung, Werke,* Band 1, pp. 113-114.

modernas, más al día.[91] Pero en tierra, la guerra permanecía estancada, conducida con las "energías primitivas" de hombres y caballos. En 1918, la guerra de movimiento en el aire y el mar era todavía demasiado primitiva para cambiar fundamentalmente la naturaleza de las grandes batallas terrestres.

El tanque se encargaría de hacerlo. Jünger vio en la introducción de esta "máquina para la producción del movimiento" un momento decisivo en la historia de la guerra. El tanque era la "expresión de una nueva época del espíritu" porque impedía que la infantería se convirtiera en un apéndice de la artillería, o por lo menos mantenía esa promesa. La primera Guerra Mundial contenía todavía un "carácter fragmentario" porque destruía formas antiguas de la guerra pero no había creado aún una imagen enteramente nueva de la guerra. Jünger escribió que la guerra sería así como un espejo para una época en la que "el espíritu que se encuentra detrás de la tecnología puede ser capaz de destruir los antiguos lazos pero no ha salido aún de las etapas experimentales en la construcción de un nuevo orden".[92] Si la guerra era un microcosmos de tendencias arcaicas y modernas en conflicto, las simpatías de Jünger estaban claras: instaba al desarrollo de la guerra con aviones y tanques para romper el estancamiento de la guerra de agotamiento. La restauración de una dinámica de fuego y movi-

[91] *Ibid.*, p. 116.
[92] *Ibid.*, pp. 120-121.

miento requería la política derechista y el avance técnico. Tras la neblina de la prosa de Jünger, apenas es visible la combinación de tanques y aviones que constituyó la *Blitzkrieg* de Hitler.

Los estrategas militares quieren que sus ejércitos estén bien equipados. Su modernismo tecnológico responde a obvias necesidades prácticas. Quienes no se mantienen al día son derrotados. Pero la defensa que hacía Jünger de la tecnología iba más allá de lo puramente práctico. Como modernista cultural y miembro de la avanzada literaria, compartía Jünger la tendencia del modernismo a separar la estética de la moral y a estetizar la violencia como un componente de la rebelión cultural. Jünger escribió en cierta ocasión que la "inclinación" a la guerra, o al amor, era una "cuestión de gusto" que "no tenía nada que ver con la moral".[93] Tomaba esta noción en serio, como se puso en evidencia en una colección de ensayos de 1929, *Abenteurliche Herz* (Corazón aventurero), y en varias colecciones de ensayos y fotografías publicadas entre 1930 y 1933,[94] en las que ofrece el "realismo mágico"

[93] Ernst Jünger, "Die Abruster" (El defensor del desarme), *Arminius,* 8 (1927), p. 6.

[94] Ernst Jünger, *Abenteurliche Herz* (Berlín, 1929). Las colecciones de fotografías de Jünger fueron *Das Antlitz des Weltkrieges: Fronterlebnisse deutscher Soldaten* (El rostro de la guerra mundial: experiencias de soldados alemanes en el frente) (Berlín, 1930); *Der gefährliche Augenblick* (El momento peligroso) (Berlín, 1931); y *Die veränderte Welt* (El mundo transformado) (Breslau, 1933). *Die veränderte*

como la clave para penetrar en las leyes "más profundas y necesarias" que operan detrás de las apariencias superficiales de la lógica y la racionalidad.[95] Junto con un esteticismo modernista amoral, transfiere Jünger el placer y el horror que experimentó inicialmente en el *Materialschlacht* del paisaje urbano e industrial de la posguerra.

La sombra de la guerra pendía sobre sus descripciones de la tecnología, a la que veía a la vez como amenazadora y hermosa. Las ciudades se estaban volviendo "más simples... más profundas... más civilizadas... es decir, más bárbaras... de nuevo poseídas por la naturaleza".[96] Percibía Jünger "una serie de explosiones coloridas" en el funcionamiento de las máquinas, cuya belleza y peligro sacuden la seguridad de la clase media alemana.[97] Las operaciones aparentemente aburridas de un taller de máquinas contienen una "furia helada que jamás se sacia... un sentimiento muy moderno que... presagia la fascinación de un juego más peligroso" que busca todavía una representación simbólica apropiada. Esta furia mecánica que destruye las "visiones de los paisajes del antiguo estilo, de la afectación y la propiedad".[98] Sus

Welt es una presentación fotográfica de las ideas expuestas por Jünger en *Der Arbeiter.*

[95] Jünger, *Abenteurliche Herz,* p. 86. Véase también Prumm, *Die Literatur,* vol. 1, pp. 279-285.

[96] *Ibid.*

[97] *Ibid.,* p. 96.

[98] *Ibid.,* pp. 153-154.

residuos exóticos y peligrosos pueden encontrarse en la vida cotidiana. Un cuarto de máquinas tiene una "imagen heroica". El "susurro silbante del acero en el aire" es "calmante y excitante".[99] El ruido de la calle tiene algo "amenazador en extremo".[100] Un café callejero puede "provocar una impresión diabólica", mientras que la alarma de un despertador recuerda la "catástrofe".[101] Los anuncios de neón, un moderno bar, un filme estadunidense, son "manifestaciones de una poderosa rebelión diabólica, cuyo espectáculo impregna al individuo de lujuria rabiosa y de una ansiedad aplastante".[102] El individuo se siente asombrado ante este espectáculo tecnológico "donde todo se mueve suavemente como una niebla misteriosa o como un proceso milagroso".[103] Jünger tenía temor de muchas cosas.

En la fotografía encontró Jünger un instrumento técnico que le ayudaba a preservar estos momentos de peligros diversos.[104] En 1931 publicó un ensayo sobre el peligro, "Über die Gefahr", cuyo tema era la "penetración creciente de lo peligroso" en la vida co-

99 *Ibid.*, p. 223.
100 *Ibid.*, p. 109.
101 *Ibid.*, p. 168.
102 *Ibid.*, p. 89.
103 *Ibid.*
104 Véase Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*, "Der gefährliche Augenblick", pp. 325-335, donde se encuentra un análisis excelente de la incorporación de la fotografía a los terrenos peligrosos que prometían un alivio de la respetabilidad burguesa, a manos de Jünger.

tidiana, una tendencia que percibía como uno de los aspectos específicamente modernos de la sociedad alemana. Ya no había necesidad de ir a la guerra para aterrorizarse. El peligro era un alivio, un antípoda de la seguridad, el aburrimiento y la razón. La guerra había proveído un alivio, así fuese efímero, de la seguridad supuestamente anquilosante. Pero el avance tecnológico incorporado en los automóviles rápidos y los aviones ofrecía otro alivio. Un "nuevo y diferente retorno a la naturaleza", donde los hombres se vuelven "a la vez más civilizados y más bárbaros", pone a los individuos de las sociedades industriales en contacto con "lo elemental de nuevo".[105] ¿Qué es entonces la cámara si no un "registro del momento en que aparece el peligro"? Con una claridad sin igual, produce imágenes de "demonismo matemático" que representan la "nueva relación del hombre con el peligro".[106] Jünger dio a una de sus colecciones de ensayos el título de *Der gefährliche Augenblick* (El momento peligroso) y la llenó de fotos de barcos que se hundían, automóviles que chocaban, aeroplanos que se desplomaban, terremotos y manifestaciones callejeras. El libro podría hacer que el lector decidiera que la salida de la casa por la mañana era algo peligroso. Si lograra reunir el valor necesario para cruzar la calle, el texto lo confundiría también en lo tocante a las

[105] Ernst Jünger, "Über die Gefahr", *Widerstand* (3, 1931), p. 67.
[106] *Ibid.*

distinciones entre los desastres naturales y artificiales. Las fotografías creaban también una distancia del sufrimiento humano, mientras transformaban ese sufrimiento en una serie de formas "hermosas".

El concepto que tiene Walter Benjamin de los choques de la cultura moderna nos ayuda a analizar la "estética del horror" en la visión que tiene Jünger de la fotografía y el peligro.[107] Benjamin bordó sobre la idea de que la protección contra los estímulos externos es tan importante para la prevención de la ansiedad como la percepción inicial de estos estímulos. Tales estímulos plantean la amenaza de choques para el sistema psíquico. Entre más claramente los registre la conciencia, menos probable será que tengan un efecto traumático. La terapia psicoanalítica es un procedimiento para la reducción de estos choques mediante la expansión del alcance de la conciencia sobre el inconsciente. Otro método para la reducción del impacto de los choques culturales consiste en ubicar el estímulo en cuestión en un punto particular del tiempo y en la conciencia, así sea a costa de perder la plenitud y la profundidad de la experiencia. En opinión de Bohrer, esto es precisamente lo que explica el

[107] Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*, pp. 190-200. Bohrer parte de la afirmación de Walter Benjamin de que "la amenaza proveniente de estas energías es una amenaza de choques. Entre más fácilmente las registre la conciencia, menos probable es que tengan un efecto traumático"; en "On Some Motifs in Baudelaire", *Illuminations* (Nueva York, 1968), p. 163.

interés de Jünger por la fotografía. Es un mecanismo de defensa contra la ansiedad provocada por los choques de la cultura moderna y del cambio social y tecnológico. Cuando Jünger describe gráficamente un barco que se hunde, o barreras de artillería con un aire de alejamiento y distancia, asigna estos incidentes a un punto preciso en el tiempo, a costa de la integridad del contenido de la experiencia. Su estilo literario y sus reproducciones fotográficas evitan los choques potencialmente traumáticos del temor y el horror congelándolos al nivel de la percepción consciente antes de que se hiciera sentir su efecto emocional total. Así pues, el realismo heroico es el medio a disposición del esteta para afrontar los choques de la guerra y la tecnología mediante la negación del terror. La fotografía era, para Jünger, el método más moderno para la realización de esta tarea.[108]

A pesar de sus aseveraciones de haber vivido la batalla como una experiencia interior, la estética de Jünger garantizaba que sería inmune a toda confrontación emocional genuina con el pasado. La fotografía atraía a Jünger porque era un ojo mecánico completamente separado del corazón. El realismo heroico de Jünger también trataba de alentar la ilusión de

[108] Robert Jay Lifton ha sugerido un proceso relacionado que llama *"psychic numbing"*, un distanciamiento emocional de los horrores del pasado, que transforma la culpa por haber sobrevivido en una romantización mítica de la catástrofe. Véase *The Broken Connection* (Nueva York, 1977).

que este observador frío y distante era inmune a los horrores que presentaba.[109]

En 1933 publicó Jünger dos libros que sintetizaban su concepción del mundo. El primero era otra colección de fotografías, *Die veränderte Welt* (El mundo transformado).[110] Aquí se presentaban en imágenes las ideas que se elaboraban en una prosa repetitiva en la obra más conocida de Jünger, *Der Arbeiter,* también publicada en 1933. El mensaje central de las imágenes y los títulos de *Die veränderte Welt* era que se había desarrollado un autoritarismo mundial nuevo, técnicamente avanzado. Los desfiles obreros de Moscú aparecían al lado de un mitin de las tropas de asalto de Hitler, ambos indicativos de una nueva "uniformidad voluntaria". Los soldados en uniforme aparecen frente a los obreros en ropas de trabajo de uniformes similares. Las mujeres aparecen trabajando en las máquinas. Las figuras deportivas que rompen marcas y las mediciones que miden las reacciones de los automovilistas significan la creciente cuantificación de la vida. Los cosméticos, los maniquíes, los magnavoces, los rascacielos de Nueva York, la publicidad, los mítines políticos masivos y los lemas, los servicios eclesiásticos filmados, las formaciones de tanques, las ciudades geométricamente planeadas, los carteles artísticos de los obreros soviéticos, los anuncios de las elecciones

[109] Véase Susan Sontag, *On Photography* (Nueva York, 1978), p. 168.
[110] Ernst Jünger, *Die veränderte Welt.*

nazis, las líneas de motocicletas, héroes laborales y "saboteadores" en Rusia, los aviones y las presas hidroeléctricas forman un montaje de la vitalidad autoritaria. Enormes energías se están liberando por toda Europa, en la Unión Soviética y en los Estados Unidos.

El mensaje era claro para los lectores alemanes: también Alemania tendría que reunir su voluntad política, superar su desunión y forjar los adelantos tecnológicos y el rearme militar si quería mantenerse en este ambiente cada vez más amenazador. Jünger era amigo de Ernst Niekisch, un exponente de cierta variedad de nacionalismo alemán conocido como bolchevismo nacional. Niekisch pensaba que la Rusia de Stalin era una forma modelo del autoritarismo prusiano, una forma que Alemania debería imitar y a la que debería aliarse. Aquí se habían unido ya el trabajador y el soldado. Pero *Die veränderte Welt* es menos un llamado a la imitación consciente que una advertencia general a los alemanes: enfrentamos formidables enemigos potenciales en el Este, pero también en el Oeste. Si queremos sobrevivir, también nosotros deberemos superar las barreras liberales para desatar los poderes de este siglo de energía explosiva. Si Alemania no lo hace así, perecerá. El modernismo estético de Jünger en lo tocante a la tecnología reforzaba su argumento pragmático de que debían superarse los límites del avance tecnológico.

Estos ensayos cortos y estas colecciones de fotografías sugerían los temas que Jünger desarrollara en su obra

más conocida e importante sobre la relación entre la tecnología y la sociedad, *Der Arbeiter*, una notable anticipación de la dictadura de Hitler.[111] Al revés de lo ocurrido con sus ensayos y libros anteriores, *Der Arbeiter* logró cierto éxito comercial más allá de los círculos derechistas y se convirtió en un éxito de librería a principios de 1933. Definía Jünger la tecnología como la "movilización del mundo a través de la *Gestalt* del trabajador".[112] Esta frase críptica e incesantemente repetida, como la obra de la que fue tomada, deriva su poder del poder emotivo y visual de sus metáforas —tecnología, movilización, *Gestalt*, trabajador, etc.—, más bien que de alguna visión de la relación tecnología-sociedad que pudiera ofrecer. En esa época, Ernst Bloch era uno de los pocos marxistas que entendían que el éxito político de la ideología derechista no se debía a un análisis superior de la sociedad sino a la capacidad y decisión para apelar a las emociones, algo que evitaban las apelaciones socialistas y comunistas. Junto con las obras de Spengler, *Der Arbeiter* desempeñó un papel decisivo para que la mitología modernista reaccionaria alcanzara un discurso público más amplio que el constituido por los lec-

[111] Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (El trabajador: dominación y forma) (Berlín, 1932; reimpr. *Ernst Jünger Werke*, Band 6, *Essays II* [Stuttgart, 1962], pp. 9-329). Todas las referencias corresponden a la edición de Stuttgart.

[112] Jünger, *Der Arbeiter*, pp. 12-13.

tores de los pequeños periódicos derechistas tales como *Arminius* o *Vormarsch*.

El símbolo central de *Der Arbeiter* es el de la *Gestalt* o la forma. La *Gestalt* se refiere a las apariencias externas de los objetos —edificios, tanques, aviones, etc.—, y de la gente: trabajadores, soldados y burgueses. Aunque la captación de la *Gestalt* de un fenómeno no significa más que la descripción clara de su apariencia superficial, Jünger escribió que "en la *Gestalt* reside el todo, el que abarca más que la suma de sus partes... En la política, todo depende de que se incluya en el conflicto a las *Gestalten,* más bien que los conceptos o ideas".[113] Los individuos específicos son sólo el medio para que encuentre expresión externa una subyacente "voluntad hacia la forma" (*Wille zur Gestaltung*).[114] Cuando se contempla el presente a través del prisma mítico de la *Gestalt* se elimina la perspectiva histórica, porque las formas no tienen historia. "La historia del desarrollo no es... la historia de las formas".[115] Los conflictos que Jünger percibe en la sociedad ocurren entre arquetipos, no entre individuos o grupos reales.

El conflicto central de *Der Arbeiter* se plantea entre la forma del burgués y la del trabajador. El mensaje de Jünger era que la sociedad burguesa y el individuo burgués eran obsoletos. Hablaba de la época burguesa

113 *Ibid.,* pp. 38-39.
114 *Ibid.,* p. 231.
115 *Ibid.,* p. 89.

en tiempo pasado, como una época de "falsa autoridad" (*Scheinherrschaft*).[116] El *Bürger* como un tipo luchaba por la seguridad por encima de todo y trataba de aislar la vida de la "intrusión de lo elemental".[117] Esto lo hacía suprimiendo la realidad del peligro en el mundo con la ilusión de que el progreso se alcanzaría mediante el ejercicio de la razón y el predominio de la economía de mercado sobre los intereses del Estado.[118] Según Jünger, la fe en la razón y el progreso no era sólo una reliquia del burgués siglo XIX. Tal complacencia debe llevar también una "culpa de guerra", o más precisamente una responsabilidad por la derrota de Alemania en la guerra, ya que impidió la movilización total que habría sido necesaria para ganar. Los impulsos vitalistas, antiintelectuales y nacionalistas fortalecidos por la guerra eran mucho más modernos que las tradiciones del siglo XIX. Jünger acusó a la burguesía de "alta traición de la mente contra la vida... La mejor respuesta... es la alta traición de la mente contra el *Geist*. Uno de los placeres elevados y crueles de nuestra época es la participación en esta operación explosiva".[119] Es la cultura burguesa y liberal la que resulta extraña a la nación.

[116] *Ibid.*, p. 17.
[117] *Ibid.*, p. 54.
[118] *Ibid.*, p. 57.
[119] *Ibid.*, p. 48.

Lo distintivo del ataque de Jünger contra la burguesía, ciertamente lo que lo distinguía del anticapitalismo marxista, era su entendimiento de la *Gestalt* del trabajador como una opción plenamente moderna. El trabajador es el "sucesor inmediato del individuo racional-virtuoso", porque al revés del tipo burgués tiene una "relación con los poderes elementales".[120] Además, se siente a sus anchas en las tradiciones del socialismo prusiano. "La dominación y el servicio son la misma cosa. La época del tercer Estado no ha reconocido jamás el poder maravilloso de esta unidad porque los placeres baratos y humanos aparecían tan deseables".[121] El trabajador rechaza el materialismo burgués a favor del ascetismo autoritario. "Creemos que el ascenso del trabajador es sinónimo de un nuevo ascenso de Alemania".[122] El próximo predominio del trabajador significa el final de la "dictadura del pensamiento económico" sobre la vida social a favor de una "ley superior de la lucha".[123]

Los intelectuales derechistas de Weimar insistían en que sabían cómo terminar la dominación de la economía sobre la sociedad. El lenguaje jüngeriano de la guerra y la voluntad sacaba al trabajo de un contexto materialista. En la guerra, la virtud del soldado consiste en su disposición para el sacrificio extremo. Como

[120] *Ibid.*, p. 23.
[121] *Ibid.*, p. 20.
[122] *Ibid.*, pp. 30-31.
[123] *Ibid.*, p. 34.

parte de una máquina, "su virtud reside en su sustituibilidad"[124] dentro de la minúscula división del trabajo en la guerra. Así pues, el culto de Jünger no es paralelo al productivismo de la Unión Soviética. Más bien deriva de las afinidades que observó entre la obediencia laboral y militar de tiempos de paz practicada por los "jornaleros de la muerte". En la guerra y en el trabajo, aclama Jünger la declinación de un individuo burgués diferenciado, complejo, y el ascenso de un tipo claro, precisamente definido.

> Toda postura que tenga una conexión real con el poder... *considera al individuo como un medio, no como un fin,* como el portador de poder y de libertad. *El individuo desarrolla su mayor poder, desarrolla la dominación en general donde se encuentra en una posición de servicio.* Es el secreto de un discurso genuino de mando el hecho de que formule demandas, no promesas. *La felicidad más profunda del hombre reside en el hecho de que será sacrificado,* y el arte mayor del mando consiste en la capacidad para presentar metas que valgan el sacrificio [sin cursivas en el original].[125]

Las críticas de la deshumanización a manos de la tecnología eran comunes en la cultura de Weimar. Lo distintivo en Ernst Jünger es el hecho de que parece aceptar el proceso por el que se instrumentalizan los

[124] *Ibid.,* p. 162.
[125] *Ibid.,* p. 81.

seres humanos. Ocurre como si Weber hubiese contemplado con placer la perspectiva de una "jaula de hierro". La de Jünger no era una defensa convencional del *statu quo,* una defensa que negara sus aspectos más autoritarios. Su lenguaje es ahistórico, pero la implicación clara de su retórica es el aliento al sometimiento a las relaciones sociales existentes. Pero raras veces presenta los fenómenos como hechos sociales. Véase, por ejemplo, su descripción del trabajo. Es el "ritmo del puño, de los pensamientos, del corazón, de la vida de día y de noche, la ciencia, el amor, el arte, la creencia, el culto, la guerra... la oscilación de los átomos y la fuerza que mueve las estrellas y el sistema solar".[126] En todo momento, Jünger refutaba un análisis marxista con un análisis que supuestamente correspondía mejor a la tradición alemana. Por ejemplo, los trabajadores son portadores de un "mundo más rico, más profundo y más fructífero", no porque se rebelen contra la explotación económica, sino porque su propia actividad diaria los coloca en estrecha proximidad con "la fuerza que mueve las estrellas y el sistema solar".[127] Cualquiera que fuese esta fuerza, no era la teoría del valor-trabajo ni la teoría de las contradicciones internas de la economía capitalista. Más adelante veremos que, cuando los ingenieros alemanes escribían acerca de la tecnología, a menudo se referían a la *Vergeistung,* traducida incorrectamente

[126] *Ibid.,* p. 74.
[127] *Ibid.,* p. 36.

como la "espiritualización" del trabajo. Aunque Jünger no usó ese término exactamente, sus referencias a las fuerzas que mueven las estrellas y el sistema solar son un ejemplo de tal *Vergeistung*.

Como en sus ensayos anteriores, Jünger se refería a la guerra y la experiencia del frente como el acontecimiento decisivo que había transformado un movimiento juvenil que antes estaba orientado hacia el pasado. Cuando contemplamos la nostalgia de Jünger por la guerra recordamos las referencias de Durkheim al surgimiento de lo sagrado en las reuniones colectivas. El pastoralismo de la protesta de antes de la guerra dejaba el lugar a un descubrimiento de lo "elemental" en el "aquí y ahora".[128] El brinco decisivo de la protesta romántica a la acción se había vuelto adulto y saludable. Afortunadamente habían pasado los días en que la protesta asumió la forma del escape afeminado hacia las nieblas preindustriales. Había llegado el momento de advertir que el "falso retorno a la naturaleza" debe dejar el paso al reconocimiento de que "*la tecnología y la naturaleza no son opuestas*... No hay salida, ni hacia los lados ni hacia atrás. Por el contrario, deben incrementarse la furia y la rapidez de los procesos en los que no estemos involucrados. Detrás de los excesos dinámicos de la época permanece oculto un centro inmóvil" (sin cursivas en el original).[129] Todas las contradicciones y antinomias,

[128] *Ibid.*, pp. 61-62.
[129] *Ibid.*, pp. 213-214.

incluso la existente entre la tecnología y la naturaleza, podrían resolverse retornando a la *Fronterlebnis*. Weber suspiraba que debemos aprender a vivir con lo inevitable. Lukács afirmaba que la tragedia de la cultura cedería al efecto de la dialéctica revolucionaria.[130] Jünger dejaba a la sociedad sin cambio. Era el simbolismo lo que le interesaba, un simbolismo que serviría para modernizar el anticapitalismo romántico y el antipositivismo de la Derecha.

Ya hemos señalado que Jünger advirtió la *Gestalt* del trabajador mientras estaba sentado en las trincheras. Pero en sus descripciones de ambas buscamos en vano a individuos discretos. En cambio, hay tipos uniformes: sus rostros son "metálicos... galvanizados. La mirada es silenciosa y fija. Es el rostro de una raza que representa al individuo como un tipo, no como una persona o un individuo". Este rostro es el resultado de una "sorprendente identidad de los procesos" en la esfera de la producción y el campo de batalla, de una yuxtaposición del "frente de la guerra y el frente del trabajo... El uniforme del soldado aparece cada vez con mayor claridad como un caso especial de un uniforme laboral", mientras que los uniformes de los trabajadores aparecen más militarizados.[131]

[130] Véase la excelente tesis inédita de James Schmidt, "From Tragedy to Dialectics: On the Theoretical Significance of Lukacs' Path from Simmel to Marx" (MIT, 1974).
[131] Jünger, *Der Arbeiter*, pp. 119, 110, 121, 133.

La tecnología, como componente esencial de la mítica construcción jüngeriana de la *Gestalt* trabajador-soldado, es la columna vertebral de una visión utópica de una dictadura industrial posburguesa avanzada. La política y la discusión parlamentaria burguesas son caóticas e informes, sobre todo cuando se comparan con la "mayor limpieza y definición de la... voluntad técnica hacia la forma [*technischen Gestaltungswillens*]". La política debe alejarse de la transacción y la oscuridad y modelarse en la claridad evidente en la tecnología. Un nuevo "paisaje", a la vez "más peligroso, frío y brillante", es evidente y la política debe adaptarse.[132] Pero a fin de seguir esta nueva política, deberá arrojarse el bagaje cultural de la Ilustración porque no puede captar este "lado marcial del rostro de Jano de la tecnología".[133] La movilización total de la tecnología exige la abolición de este obstáculo. El simbolismo jüngeriano del trabajador-soldado presenta una imagen de modernidad que no es liberal ni marxista sino puramente tecnológica. No hay duda de que Jünger era un determinista tecnológico extremo y creía que el uso de la tecnología trae consigo "un estilo de

[132] *Ibid.*, p. 183. El sustantivo *Gestaltung*, que se traduce aproximadamente como "el proceso de creación de la forma", funde las ideas de la voluntad y la belleza. Era una expresión común en la literatura de los ingenieros de este periodo, como en *Gestaltungsfreude*, "la alegría de la creación de formas", o *Gestaltungsarbeit*, "el trabajo de la creación de formas".

[133] *Der Arbeiter*, pp. 171-172.

vida muy particular, que se extiende a las cosas grandes y pequeñas de la vida".[134] Lejos de ser una fuerza neutral, la tecnología estaba inherentemente en conflicto con la democracia. La tecnología autoritaria requería un Estado autoritario. Y la *élite* política de este Estado debía ser la de los trabajadores-soldados que entendían primero que "el motor no es el amo sino el símbolo de nuestro tiempo, la imagen de un poder para el que la explosividad y la precisión no constituyen una contradicción".[135]

Jünger era un mitómano y no un analista social. No se esforzaba por explicar por qué había una conexión entre la tecnología y la dominación social. Simplemente afirmaba que así ocurría. La "esfera técnica total" vuelve "posible la dominación total", mientras que sólo quienes son verdaderamente dominantes controlan en realidad la tecnología.[136] Aunque la lógica del argumento se le escapa al lector, la ubicuidad de la palabra "total", seguida de cerca por "dominación" y "tecnología", estimula la aceptación de los clichés sin examen que estaban en la base de los mitos de Jünger. Por ejemplo, simplemente supuso que existía una "perfección de la tecnología" que producía una forma y una claridad estéticas como punto final de la

[134] *Ibid.,* p. 175.

[135] *Ibid.,* p. 42. Véase el análisis del realismo heroico que hace Marcuse en "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State", en *Negations,* trad. Jeremy Shapiro (Boston, 1968).

[136] *Der Arbeiter,* p. 191.

tecnología, una tendencia que supuestamente estaba operando detrás de la "superficie anárquica".[137] O bien afirmaba que la tecnología y la dominación estaban ligadas porque "todo medio técnico contiene una calidad militar secreta o abierta".[138]

No estamos examinando estas aseveraciones por la luz que arrojen sobre la tecnología moderna, sino por su importancia como elementos de un sistema cultural particular. Ya fuese o no su intención, el efecto de las visiones de Jünger de la movilización total y la transformación de la "vida en energía" era una asociación de la dominación política y social con los símbolos más elevados de las tradiciones culturales alemanas: la belleza, la voluntad y la forma. ¿Quién podría negar que frases tales como la transformación de la vida en energía captaban en efecto algo de la calidad de los avances dramáticos asociados a la segunda revolución industrial? Al concentrarse en la tecnología como él lo hacía, Jünger y los otros modernistas reaccionarios se mostraban tan "progresistas" como los intelectuales izquierdistas, si no es que más aún. Pero mientras que la Izquierda conectaba el avance de la tecnología con la Ilustración, los modernistas reaccionarios tales como Jünger encontraban la belleza de la técnica precisamente en su ataque al mayor logro de la Ilustración: el individuo autónomo. La fuerza de la tecnología residía en los misterios suprahis-

[137] *Ibid.*, p. 183.
[138] *Ibid.*, p. 201.

tóricos de la voluntad de poder, y su contribución a una utopía política visionaria residía en la creación de formas distintas, claras, en una época de caos, ansiedad y confusión. En sus metáforas, Jünger mezclaba las imágenes feudales de servicio y sacrificio con una aclamación modernista de la eficiencia y el vitalismo.

Aunque sus ideas se traslapaban en muchos sentidos con las del nacionalsocialismo, Jünger no se unió jamás al Partido Nazi, y abandonó la política después de 1933.[139] Era demasiado elitista para aceptar un movimiento masivo real que recibía muchas de sus propias ideas, y estaba demasiado implicado en tales ideas para criticar abiertamente al régimen de Hitler, como se observa en su ensayo de 1934 "Sobre el dolor" (*Über den Schmerz*).[140] Una de las características que distinguían al siglo xx del siglo xix, en opinión de Jünger, no era la severidad del dolor infligido a los individuos, sino más bien la "relación de los in-

[139] Herman Rauschning, el líder del Partido Nazi que luego se opusiera al nazismo (véase su libro, *The Revolution of Nihilism* [Nueva York, 1939] y *The Conservative Revolution* [Nueva York, 1941]), afirma que Hitler dio su asentimiento a los esfuerzos de Goebbels para reclutar a Jünger en el Partido Nazi. Goebbels fracasó porque Jünger consideraba a los nazis demasiado plebeyos. Véase Hermann Rauschning, *Hitler Speaks* (Londres, 1939), p. 36; y Norr, "German Social Theory and the Hidden Face of Technology", p. 320.

[140] Ernst Jünger, "Über den Schmerz", en *Blätter und Stein* (Hamburgo, 1934; reimpr. *Ernst Jünger: Werke,* Band 6, pp. 151-198).

dividuos con el dolor". El siglo XIX había sido un mundo de sentimentalismo, un mundo que trataba de evitar el dolor y buscaba la seguridad y la comodidad. En contraste con esa época pacífica, burguesa, el siglo XX era "heroico y cúltico". Los trabajadores se interesaban ahora más por la disciplina y el dolor en la guerra y en el trabajo que por las meras ganancias materiales buscadas por los movimientos obreros socialistas. En virtud de que este mundo sentimental había tratado de evitar el dolor a toda costa, no había aprendido a "tratar el cuerpo como un objeto".[141]

El mundo moderno era diferente. En el cambio trascendental de la época del individuo burgués a la *Gestalt* del trabajador-soldado, la esfera de la sensibilidad y el sentimiento se había contraído en opinión de Jünger. El trabajador-soldado acepta estoicamente el dolor como un sacrificio demandado por el "realismo heroico". Este desplazamiento político y cultural es especialmente obvio en la comparación de dos rostros, el del soldado prusiano con el del indivduo burgués. Mientras que este último es "nervioso, móvil, cambiante, abierto a las influencias y sugerencias más variadas", el "rostro disciplinado" del primero es "determinado... tiene una concentración firme, carece de ambigüedad, es objetivo y rígido".[142] Este rostro nuevo y más duro es sólo un ejemplo del efecto de la tecnología sobre la vida moderna. "La tecnología es

[141] *Ibid.*, pp. 164-165.
[142] *Ibid.*, p. 171.

nuestro uniforme".[143] Quienes usan este uniforme, el trabajador y el soldado modernos, tienen una "segunda y más fría conciencia" que posee la "capacidad para verse a sí misma como un objeto", de modo que es capaz de colocar al cuerpo más allá del dolor y el placer.[144]

Los avances técnicos asociados a esta segunda revolución industrial incrementan esta capacidad para ver el cuerpo humano como una cosa. Jünger describe la cámara como un ojo sin sentimientos, que comete un "acto de agresión" al tomar una fotografía.[145] Los deportes modernos, la "psicotecnología" en el lugar de trabajo y la anestesia en la práctica quirúrgica, acostumbran al cuerpo o lo liberan del dolor, al mismo tiempo que lo ven como un objeto de actuación.[146] En esta época nueva, Jünger se preocupaba por la ausencia de legitimación cultural. No era el único que postulaba que un orden puramente tecnológico minaría sus propios cimientos culturales. La "nueva relación con el dolor" que describía y defendía en "Über den Schmerz" ofrecía un punto de partida. En esta nueva "época instrumental", la aceptación del cuerpo objetivado, curtido por el dolor, era una condición necesaria para contemplar al Estado como un objeto de veneración cúltica más bien que como un instru-

143 *Ibid.*, p. 180.
144 *Ibid.*, p. 187.
145 *Ibid.*, pp. 188-190.
146 *Ibid.*, pp. 192-195.

mento prosaico para la realización de programas políticos. También había necesidad de entender el *ethos* de la tecnología que se encontraba detrás de su superficie instrumentalista.[147]

Para Ernst Jünger, la utopía conservadora del cuerpo mecanizado y el rearme de la nación eran dos lados del mismo proceso. Carl Schmitt y Hans Freyer afirmaban que la primacía de la política era una opción y una extensión de una época posburguesa instrumental. Como la de Jünger, su ofensiva ideológica contra el racionalismo burgués servía a la causa del avance técnico. Pero antes de que nos ocupemos de estos pensadores, debemos comentar las elusivas opiniones de Martin Heidegger, quien estaba personalmente cerca de Jünger. Había leído *Der Arbeiter* y se había impresionado, y en los años treinta y después se ocupó de "la cuestión referente a la tecnología". Los escritos de Heidegger sobre la tecnología carecen del entusiasmo sin reservas que encontramos en Jünger, pero comunican un sentimiento de la misión especial de Alemania para salvar al mundo del Este y el Oeste sin alma. Si dijéramos que Heidegger es un modernista reaccionario rebasaríamos los límites de este calificativo, pero sí podríamos decir que sus simpatías nazis en los años treinta tuvieron mucho que ver con sus opiniones sobre la tecnología, algunas de las cuales tenían una semejanza notable con las del defensor del "realismo mágico".

[147] *Ibid.*, p. 197.

V. LA TECNOLOGÍA Y TRES PENSADORES MANDARINES

La fascinación por la tecnología no se limitaba a los pensadores derechistas fuera de las universidades. Durante la República de Weimar y en los primeros años de la dictadura, tres de los profesores mandarines más prominentes de Alemania, Martin Heidegger, Carl Schmitt y Hans Freyer, dedicaron considerables esfuerzos a la cuestión de la tecnología y su reto a la sociedad y la cultura alemanas. De los tres, Heidegger se vio menos arrastrado por cualquier aspecto de la sociedad tecnológica moderna, aunque durante breve tiempo él y Schmitt fueron defensores ardientes del nacionalsocialismo. Freyer se sentía menos atraído al apoyo activo y público de los nazis, pero sus ensayos filosóficos y sociológicos del periodo fueron ejemplos notables de las conciliaciones modernistas reaccionarias.

El caso de Martin Heidegger es un interesante capítulo de la historia de las reacciones alemanas ante la segunda revolución industrial, pero no es un capítulo de la historia de la tradición modernista reaccionaria. Heidegger escribió en los años treinta varios ensayos sobre "la cuestión referente a la tecnología", y no hay duda de que sus opiniones sobre el tema fueron

importantes para su atracción inicial hacia el nacional-socialismo. Además, como los intelectuales de la Derecha cuyo entusiasmo por la tecnología no reconocía límites, Heidegger creía que los alemanes tenían la misión especial de combinar la *Technik* y la *Kultur*. Por un momento pensó que los nazis se encargarían de esta misión especial. Cuando concluyó que el hitlerismo continuaría el largo proceso de la dominación occidental sobre el "ser", se retiró de la política y perdió el favor de los nazis. Su disgusto fundamental por la tecnología moderna se hizo obvio. En suma, Heidegger arroja una luz interesante sobre los modernistas reaccionarios porque no podía o no quería conciliar su versión de la protesta antimodernista con la tecnología moderna. Antes de comentar sus opiniones sobre la tecnología, reseñaré brevemente su relación con el nazismo, así como la conexión entre su pensamiento y su política a principios de los años treinta.

En los diez meses transcurridos entre abril de 1933 y febrero de 1934, cuando fue rector de la Universidad de Friburgo, Heidegger ofreció varias conferencias y algunos discursos que apoyaban en forma abierta y entusiasta a Hitler y al nacionalsocialismo. Algunos observadores han justificado la decisión de Heidegger de aceptar esta posición como su intento por impedir la politización total de la universidad por parte de los nazis. Otros han visto su decisión como una confirmación de las afinidades existentes entre su pensamiento y el del nacionalsocialismo. Sin embargo, para

febrero de 1934 entendía claramente Heidegger que el mantenimiento de la autonomía de la universidad era una ilusión, de modo que presentó su renuncia.[1]

Los discursos, ensayos y conferencias de Heidegger en estos diez meses hablan por sí mismos: Heidegger era un ardiente exponente de la ideología nazi y de su práctica política correspondiente tal como se definía entonces. Los títulos comunican algo del sabor de la época: "La autoafirmación de la universidad alemana" ("Die Selbsbehauptung der deutschen Universität"), "El servicio laboral y la universidad" ("Arbeitsdienst und Universität"), "Los estudiantes alemanes" ("Deutscher Studenten"), "Los hombres y las mujeres alemanes" ("Deutscher Männer und Frauen"),

[1] Sobre la conexión entre la "ontología existencial" de Heidegger y la ideología nacionalsocialista, y sobre sus actividades como rector de la Universidad de Friburgo, véase el excelente estudio de Winfred Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte: Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers* (Meisenheim am Glan, 1975), esp. pp. 67-101; véase también Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, trad. Kurt Tarnowski y Frederic Will (Evanston, Ill., 1973); Beda Alleman, "Martin Heidegger und die Politik", *Merkur*, XXI (1967), pp. 962-976; Jean Pierre Faye, "Heidegger et la 'revolution'", *Mediations*, 3 (1961), pp. 151-159; "Attaques nazies contre Heidegger", *Mediations*, 5 (1962), pp. 137-154; "A propos de Heidegger: La lecture et l'énonce", *Critique*, 237 (1967), pp. 288-295; François Fedier, "Trois attaques contre Heidegger (über Schneeberger, Huhnerfeld, Adorno IV), *Critique*, 234 (1966), pp. 883-904; "A propos de Heidegger: Une lecture denoncée", *Critique*, 242 (1967), pp. 672-682; y George Steiner, *Martin Heidegger* (Londres, 1979).

"¡Profesores y camaradas alemanes! ¡Miembros del pueblo alemán!" ("Deutscher lehrer und Kameraden! Deutsche Volksgenossen und Volksgenossinen!"), "El adiestramiento científico nacionalsocialista" ("Nationalsozialistische Wissenschulung"), "¿'Por qué permanecemos en las provincias?" ("Warum bleiben wir in der Provinz?").[2]

Su discurso inaugural como rector se elevó poco sobre los lemas del día. Los alemanes eran el pueblo escogido, llenos de "las fuerzas de la Tierra y la sangre", dados al liderazgo y la obediencia. Los estudiantes debieran considerarse como miembros leales de la *Volksgemeinschaft*, comprometidos con el "honor y el destino de la nación" y con "la misión espiritual del pueblo alemán". Deben cumplir su papel en el servicio laboral, el servicio militar y el servicio del conocimiento (*Wissensdienst*).[3] Medio año después de su discurso inaugural, Heidegger escribió que la "revolución nacionalsocialista" traería consigo la "transformación completa de nuestro ser alemán" (*Dasein*). Dijo a sus estudiantes que las ideas no eran sus guías. "El *Führer* mismo, y sólo el *Führer*, es la realidad alemana actual y futura, así como su ley".[4]

[2] Véase la exposición de Franzen en *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, pp. 77-90. Los documentos se reproducen en Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Berna, 1962).

[3] Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Breslau, 1933), pp. 13, 15-16.

[4] Martin Heidegger, "Deutsche Studenten" (3 de noviem-

Antes de las elecciones al Reichstag, en noviembre de 1934, Heidegger escribió que "sólo hay una voluntad para la realización del ser del Estado. Es el *Führer* quien ha despertado esta voluntad en todo el *Volk* y la ha reunido en una sola decisión. Nadie podrá alejarse el día en que esta voluntad se manifieste".[5]

Estos son pasajes repulsivos, sobre todo cuando provienen del hombre a quien muchos consideran como el más importante filósofo alemán del siglo. La controversia referente a la relación existente entre el pensamiento de Heidegger y su simpatía por el nazismo ha persistido con encono desde que hizo estas aseveraciones. ¿Qué tuvo que ver el autor de *Sein und Zeit* y discípulo de Edmund Husserl, el eminente fenomenólogo judío, con el demagógico rector universitario de Friburgo en 1933-1934? ¿Fue ésta una mera aberración, o era una consecuencia de la ontología existencial del ser y la existencia de Heidegger? Hay mucho que decir en favor del argumento de que las simpatías nazis de Heidegger y su ontología existencial están estrechamente relacionadas. El lenguaje del ser, la existencia y la angustia hasta la muerte estaba en la corriente principal de las tradiciones apolíticas de las letras alemanas. El alejamiento total de la política

bre de 1933), en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, p. 135.

[5] Martin Heidegger, "Deutsche Männer und Frauen" (10 de noviembre de 1933), en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, p. 135.

era un medio de autopreservación. El dilema humano estaba arraigado en condiciones existenciales suprahistóricas. Un giro hacia el interior entre los pocos de la *élite* que pudieron escapar a la vulgaridad de la existencia carente de autenticidad era el mensaje de *Sein und Zeit*. La esfera pública y la política democrática no tenían ninguna contribución que hacer a la realización de la autenticidad. La democracia era un síntoma de declinación. ¿A dónde podría recurrir entonces el individuo aislado y ansioso en busca de solaz? Un movimiento que prometía la renovación nacional bajo un líder autoritario era una opción obvia.

Heidegger repitió el mensaje antimodernista, pero no presentó ninguna opción política. No invocaba el racismo biológico ni el nacionalismo alemán como respuestas, pero su ataque a la ciencia moderna y la racionalidad no creaban bases filosóficas para resistir las ideologías irracionalistas de la Derecha. En un plano mucho más filosóficamente elaborado —y abstruso—, *Sein und Zeit* presentaba una visión del sujeto individual no muy diferente de la de Jünger o Spengler. El propio Heidegger no encontraba particularmente largo o tortuoso el camino que conduce de las profundidades de la alienación, el aislamiento y la angustia más extremas a las comodidades de la nueva *Volksgemeinschaft* reintegrada. *Sein und Zeit* no conducía inevitablemente al discurso inaugural, pero el nazismo de Heidegger estaba latente en esa obra. Su

subjetivismo radical, emocionalismo y lamento antimodernista por el individuo aislado y lleno de angustia podía encontrar una salida a través de la identificación con un sujeto colectivo nacional. El brinco del aislamiento individual del arraigamiento al ser de este nuevo sujeto implicaba una decisión radical y resuelta. Cuando Heidegger pudo conectar el destino de los alemanes con el del "ser" en general, se allanó su camino hacia el hitlerismo.

La filosofía de Heidegger, vista en esta luz, es un llamado a la política de la revolución cultural. La política no tenía ningún mérito si no se ocupaba de estos dilemas internos. El nacionalsocialismo representaba la revuelta del *Volk* alemán para recuperar su ser amenazado. Si, como sugería Heidegger, la cultura occidental se había estado alejando de sus grandes principios griegos, el nacionalsocialismo representaba el retorno a la esencia del ser, retorno que sólo podía ocurrir cuando se pusieran en evidencia los peligros internos y externos del *Volk* alemán.[6] Heidegger esperaba que el nacionalsocialismo resolvería varios milenios de enigmas históricos. El *Volk* alemán se convirtió en el medio para la salvación del ser frente a la devastación del desalmado progreso occidental. Uno de los intérpretes de Heidegger lo expresó bien cuan-

[6] Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus,* 2a. ed. (Berna, 1954), p. 13.

do dijo que, para Heidegger, "la filosofía es para Hitler porque Hitler está del lado del Ser".[7]

Las declaraciones públicas de Heidegger apoyaban esta interpretación. La crisis del ser exigía ahora decisiones heroicas. El ser se encontraba ahora en "extremo dolor" y peligro. Sólo los "fuertes e íntegros" podrían conducir al *Volk* al "secreto de su nuevo futuro". La crisis exigía decisión (*Entschlossenheit*).[8] Sin dejar las categorías existenciales de *Sein und Zeit*, Heidegger entró a la política al identificar la autenticidad individual con el pueblo alemán, y la esfera pública, carente de autenticidad, con la opinión mundial. La *Gemeinschaft* nacional podría satisfacer las demandas de la interioridad en una forma que la subjetividad aislada no podría hacer. El subjetivismo radical y el colectivismo se complementaban mutuamente. "Hitler", escribió Heidegger, "había despertado la voluntad a un ser pleno del Estado [*Dasein des Staates*] en todo el *Volk* y había reunido esta voluntad en una sola decisión".[9] Es claro que Heidegger tenía mucho en común con los intelectuales que, como Jünger, habían debilitado las instituciones democráticas y aclamado el surgimiento de la nueva dictadura.

[7] Paul Huhnerfeld, *In Sachen Heidegger: Versuch über ein deutsches Genie* (Hamburgo, 1959), p. 98.

[8] Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, pp. 10, 13; "Deutsche Studenten", p. 136; "Deutscher Männer und Frauen", p. 129; citado por Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, p. 83.

[9] Heidegger, "Deutsche Männer und Frauen", p. 146.

Los estudios de los intelectuales en la política han señalado a menudo que la atracción de los movimientos y gobiernos totalitarios reside en parte en la promesa de integración al todo social. Ésta es una observación importante porque los nazis se oponían virulentamente a la vida de la mente. En *Mein Kampf*, Hitler había atacado a los intelectuales como *Volksfremd*, extraños al pueblo. En su ensayo sobre los principios educativos nacionalsocialistas, sostuvo Heidegger que se habían superado las antiguas distinciones entre el trabajo mental y el trabajo manual. El trabajo del minero no era menos espiritual que el del profesor.[10] No sólo podían los intelectuales unirse a las masas; el trabajo iba a espiritualizarse y por lo tanto a incorporarse en la visión de la nación que tienen los intelectuales. Si el acercamiento de Heidegger a los nazis tenía una inspiración filosófica, debe decirse que, aun en sus propios términos, sus concepciones equivalían a un entendimiento grotescamente errado del nacionalsocialismo. En febrero de 1934 renunció Heidegger a la rectoría de la Universidad de Friburgo y se retiró de la vida pública, desilusionado porque el nacionalsocialismo no había colmado sus esperanzas para el *Dasein* alemán. ¿Cuál fue la causa del desencanto de Heidegger? Su ensayo de 1935,

[10] Martin Heidegger, "Nationalsozialistische Wissenschulung" (1º de febrero de 1934), en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, p. 198.

"Einführung in die Metaphysik" (Introducción a la metafísica), ofrece algunas claves.

Como antes, Heidegger veía la filosofía y la historia occidentales como un largo proceso de declinación puesto en movimiento por la iniciación griega de una postura activa, dominadora, hacia la naturaleza. El *Dasein* estaba en un punto crítico en Alemania. "Nuestro *Volk* siente que se encuentra en medio de un drástico movimiento de pinzas entre los Estados Unidos y Rusia. Somos el pueblo que tiene más vecinos y por ende el pueblo que corre mayor peligro. Pero somos también el pueblo más metafísico".[11] La promesa del nacionalsocialismo había sido la de salvar al ser alemán de este movimiento de pinzas, y en opinión de Heidegger había traicionado esta promesa. En 1934 escribió: "Lo que se ofrece ahora como la filosofía completa del nacionalsocialismo no tiene nada que ver con la verdad interior y la grandeza de este movimiento. Esta verdad interior y esta grandeza se refieren a la *confrontación de la tecnología planetaria con el hombre moderno*" (sin cursivas en el original).[12] Desafortunadamente, el régimen nacionalsocialista efectivamente existente no había producido este significado más profundo. Ni siquiera Hitler lo había captado. Heidegger quería distinguir entre las meras apariencias del nacionalsocialismo y su esencia. Y esta

[11] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* 3a. ed. (Tubinga, 1966), p. 29.
[12] *Ibid.*

esencia era el empuje de la decadencia del ser hasta su apogeo, en cuyo punto explotaría una crisis de tales proporciones que se superaría de algún modo el "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*) debido a los avances técnicos. Para 1935 creía Heidegger que la prosaica realidad se quedaba muy atrás de esta visión. Dos mil años de olvido del ser y de avances técnicos continuaban. Hitler no estaba señalando el camino de regreso al verdadero ser. Desde el punto de vista metafísico de Heidegger, los estadunidenses y los rusos eran idénticos. Ambos impulsaban una "carrera desaforada e interminable de tecnología desatada y de organización sin raíces de los individuos típicos".[13] La declinación espiritual del Este y el Oeste no podía repararse ya. Sólo la nación intermedia tenía una oportunidad de desarrollar una nueva fuerza histórica, espiritual, para impedir así la destrucción de Europa. Era evidente lo que quería decir Heidegger: la recuperación del ser verdadero significaba la detención del desarrollo tecnológico. Era claro que el nazismo no estaba siguiendo un programa antitecnológico; por lo tanto, Heidegger insistía en que se había desviado del camino del verdadero ser alemán. Para Heidegger, al revés de lo que creían los modernistas reaccionarios, todavía debería elegirse *entre* el alma alemana y la tecnología moderna. Ambas seguían siendo irreconciliables. El nazismo había sido pervertido por la tecnología. La revolución de la Derecha había sido traicionada.

[13] *Ibid.*, p. 28.

Heidegger presentó estas ideas en cuatro ensayos escritos durante los años treinta: "Einführung in die Metaphysik" (Introducción a la metafísica, 1935); "Kunstwerk Vertrag" (Ensayo sobre el arte, 1935); "Die Zeit des Weltbildes" (El tiempo de la imagen mundial, 1938); y "Überwindung der Metaphysik" (La superación de la metafísica, 1936).[14] Sus aseveraciones posteriores a la segunda Guerra Mundial en el sentido de que "jamás había estado en contra de la tecnología" aparecen claramente refutadas por estos ensayos. Se repite aquí el lamento antitecnológico convencional de individuos abrumados por una fuerza autónoma, fuera de control. Heidegger se sentía claramente más a sus anchas en el campo y el bosque. La suya era la nostalgia pastoral que Ernst Jünger y Oswald Spengler consideraban tan amenazadora para la resurrección nacional.

Cualesquiera que fuesen sus atractivos ideológicos para el irracionalismo, el nacionalsocialismo era, desde el punto de vista de Heidegger, una fuerza que impulsaba la racionalización. Heidegger difería de los modernistas reaccionarios en su rechazo de la tecnología, pero compartía su opinión de que se trataba de una fuerza autónoma, dotada de voluntad propia.[15]

[14] Véase Steiner, *Martin Heidegger*; y Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935); "Kunstwerk Vertrag"; "Die Zeit des Weltbildes"; y también la "Uberwindung der Metaphysik".

[15] La aseveración de John Norr en el sentido de que la

Como ellos, suponía Heidegger que tenía sentido especular sobre la esencia, el espíritu o el alma de la tecnología, en lugar de examinar el contexto social en el que ocurrían las innovaciones técnicas, así como las respuestas políticas a tal innovación. No hay duda de que sus especulaciones sobre la filosofía occidental y la tecnología moderna hacían tan poco para aclarar las relaciones existentes entre la tecnología y la sociedad como las aclamaciones del trabajador-soldado hechas por Jünger. Y sus referencias a la misión de la "nación intermedia" presentaban la constelación militar de la segunda Guerra Mundial en una jerga filosófica. Pero Heidegger no podía conciliar deseos contradictorios. Por una parte, apelaba a la nación intermedia para que salvara al mundo de la tecnología desalmada de rusos y estadunidenses. Por otra parte, rechazaba los avances técnicos necesarios para que Alemania cumpliera con esa misión cultural. Era pre-

Escuela de Francfort tomó de Heidegger sus ideas sobre la tecnología, aparecida en "German Social Theory and the Hidden Face of Technology" (*European Journal of Sociology*, XV [1974], pp. 312-336), es cuestionable por dos razones. Primera, Heidegger se convirtió en un objetivo primordial de las discusiones de la cosificación hechas por los teóricos críticos. Segunda, a pesar de su pesimismo, los teóricos de Francfort conservaron la idea de que las transformaciones de las relaciones sociales, por improbables que fuesen, combinadas con una nueva actitud hacia la naturaleza, posibilitarían una tecnología nueva y/o mejor. Esta idea está clara en el ensayo de Herbert Marcuse, "Some Implications of Modern Technology", *Studies in Philosophy and Social Science*, IX (1941), pp. 414-439.

cisamente esta contradicción la que creían haber resuelto los modernistas reaccionarios. Independientemente de los méritos que haya tenido Heidegger como filósofo, y de las contribuciones que haya hecho a la formación de un clima cultural propicio para el surgimiento del nazismo, servía de poco o nada a los nazis en lo tocante al problema de la conciliación del alma alemana con el nazismo en el poder. Heidegger optó por la vida simple de Friburgo en lugar de las antinomias más complejas del Berlín de Hitler. Su incapacidad —o negativa— para reconciliarse con la tecnología ilumina mejor el logro de los modernistas reaccionarios.

Carl Schmitt fue uno de los teóricos políticos más destacados de su época y ciertamente el crítico más importante de la teoría política liberal en la revolución conservadora. Era también íntimo amigo de Jünger a principios de los años treinta[16] Como mencionamos en el capítulo II, Schmitt era miembro del Partido Nazi y aportaba una justificación teórica de la toma del poder dictatorial por parte de Hitler. Sus tres contribuciones al modernismo reaccionario eran una crítica y una incorporación del romanticismo político, un ataque al liberalismo basado en su teoría del "decisionismo", y un ataque a los procesos de racionalización social que trataban de separar la tecno-

[16] Norr, "Hidden Face of Technology", p. 313.

logía de una época de "neutralización y despolitización".[17] Estas contribuciones aparecieron en el periodo de 1919 a 1932 y nutrieron su apoyo al régimen de Hitler después de 1933.

En 1919, publicó Schmitt *Politische Romantik* (Romanticismo político), un análisis y una crítica de la teoría política alemana del siglo XIX.[18] Sostenía Schmitt que el romanticismo político se definía por dos características. Primera, los románticos políticos habían mirado al pasado —la Edad Media o la antigua Grecia— como el lugar de lo "fantástico, maravilloso y misterioso" que juzga, niega y apunta una salida de la "realidad concreta, contemporánea".[19] Segunda, y

[17] Véase Bendersky, "The Expendable *Kronjurist:* Carl Schmitt and National Socialism, 1933-1936", *Journal of Contemporary History,* 14 (1979), pp. 309-328; Carl Schmitt, *Politische Romantik* (Munich, 1919); *Der Begriff des Politischen* (Leipzig, 1932); y "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen" (La edad de la neutralización y la despolitización), en *Der Begriff des Politischen,* pp. 66-81.

[18] Schmitt, *Politische Romantik.* También examinó las figuras de Burke, De Maistre y Bonald. Sobre la importancia de Adam Müller para el conservadurismo alemán, véase Mannheim, "Conservative Thought", en *From Karl Mannheim,* comp. Kurt Wolff (Nueva York, 1971).

[19] Schmitt, *Politische Romantik,* p. 65. Sobre el uso romántico de las imágenes precapitalistas para criticar el capitalismo, véase Gouldner, "Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science", en *For Sociology* (Harmondsworth, 1973); E. P. Thompson, "The Moral Economy of the Eighteenth Century Crowd", *Past and Present,* 59 (1971), pp. 76-136; Christopher Hill, *The World Turned Upside*

más importante, el romanticismo político proclamaba un *yo* de posibilidades infinitas frente a las restricciones de la realidad dada. Pero lo hacía en una forma que generaba a lo sumo "proyecciones" o meras "apariencias", más bien que cambios efectivos en el mundo político e histórico.[20] Schmitt llamaba "ocasionalismo" a este culto del yo históricamente impotente. El ocasionalismo se refería a la concepción de Novalis o de Müller de que el mundo objetivo, externo, existía para ofrecer ocasiones para el ejercicio de la subjetividad individual. Tal concepción —decía Schmitt— producía la ilusión de la "autarquía subjetivista" del yo sobre un mundo externo que en sí mismo no cambiaba en absoluto.[21]

Mientras que los poetas y filósofos románticos atacaban a la burguesía comercial, Schmitt señalaba que era precisamente este "orden burgués establecido" el que constituía la "condición externa" necesaria para la "preocupación tranquila" de los románticos por el ser. "El romanticismo", escribió Schmitt, "es psicológica e históricamente un producto de la seguridad burguesa".[22] La tradición romántica en la política había sido una tradición escapista, no sólo o primordial-

Down (Nueva York, 1972); y Paul Breines, "Marxism, Romanticism, and the Case of Georg Lukács: Notes on Some Recent Sources and Situations", *Studies in Romanticism* (otoño de 1977), pp. 473-489.

20 Schmitt, *Politische Romantik*, p. 74.

21 *Ibid.*, p. 90.

22 *Ibid.*, p. 91.

mente aferrada al pasado, sino también al interior del yo. Dice Schmitt: "El romántico no quiere *hacer* nada. Sólo quiere experimentar y luego formar su experiencia".[23] Por lo tanto, independientemente de que la retórica romántica fuese reaccionaria o revolucionaria, su esencia "ocasionalista" aseguraba que no tendría ningún efecto sobre la política.[24]

Allí donde el romanticismo político encontró una salida para expresarse, Schmitt lamentaba que lo hiciera en un "esteticismo romántico" que describió como un "subjetivismo irresponsable" que se hace pasar por "individualismo aristocrático".[25] En sus producciones artísticas, los románticos afirmaban haber superado las "conexiones causales normales" para el "poder creativo" y haber fundido (especialmente en la música) la precisión matemática con la pasión insondable.[26] En opinión de Schmitt, esta sustitución de la política por la estética significaba una "pasividad poco masculina" y una "indefensión amoral" en lugar de la acción y la responsabilidad políticas. "La política es tan extraña para ellos como la moral o la lógica... Allí

[23] *Ibid.*, p. 100.

[24] *Ibid.*, pp. 142-143. Además, la retórica romántica podría describir las mismas instituciones en formas totalmente opuestas. El Estado podría ser una "máquina muerta, artificial, a la que no deberán sacrificarse las fuerzas vivientes del noble privilegio".

[25] *Ibid.*, pp. 112-114.

[26] *Ibid.*, p. 104. El *Doctor Faustus*, de Thomas Mann, ilumina esta síntesis de la pasión y lo irracional con el orden y la precisión matemática en la música.

donde se inicia la actividad política, termina el romanticismo político".[27]

Aunque Schmitt rechazaba el romanticismo político a causa de lo que consideraba su pasividad y su impulso para escapar de la política hacia el yo, aceptaba al que llamaba el "político romántico" como un actor que demuestra que el yo encuentra su realización en la política, considerada en sí misma como una obra de arte, y no en "descripciones líricas de la experiencia".[28] El político romántico (El Quijote de Cervantes era un modelo antiguo de alguien cuyas batallas eran "fantásticamente insensatas, pero que eran... luchas en las cuales estaba expuesto al peligro personal") materializaba los valores de la doctrina decisionista de Schmitt.[29] En su perspectiva, el valor de la política se encuentra sobre todo en la oportunidad que brinda para las decisiones existenciales a favor de los valores, cualesquiera que éstos sean.[30] Como los "románticos políticos", Schmitt colocaba el yo en el centro de sus preocupaciones. Al revés de ellos, sin embargo, sos-

[27] Schmitt, *Politische Romantik,* pp. 143, 162.

[28] *Ibid.,* p. 143. Véase Martin Jurgens, "Der Staat als Kunstwerk: Bemerkungen zur Ästhetisierung der Politik", *Kursbuch* (20, 1970), pp. 19-39.

[29] Schmitt, Politische R*omantik,* p. 146.

[30] Sobre el "decisionismo" de Schmitt, véase Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* (Stuttgart, 1958); y Franz Neumann, "Notes on the Theory of Dictatorship", en *The Democratic and Authoritarian State* (Nueva York, 1966), pp. 233-256.

tenía que la autorrealización sólo era posible mediante el ejercicio de la voluntad y la decisión por parte del actor político.

Creía Schmitt que el romanticismo político, al igual que la charla "interminable" del parlamentarismo liberal, eran características de la pasividad femenina y de la carencia de forma estética. Los políticos románticos (tales como Mussolini) llevaban a la política hechos claros y decisivos, y así la hermoseaban. Como en el caso de Spengler y de Jünger, un culto masculino a la acción y la voluntad impregna la protesta de Schmitt contra la racionalización del conflicto político y trata de distinguir este culto del romanticismo alemán decimonónico, al que consideraba afeminado y por ende pasivo y apolítico. Schmitt escribió que "todo lo romántico está al servicio de otras energías no románticas. El elevado discurso acerca de la 'definición' y la 'decisión' se convierte en un conveniente apéndice de poderes extraños y decisiones extrañas".[31] Uno de esos poderes extraños era la tecnología. La aclamación del político romántico a manos de Schmitt servía para poner un culto activista del yo al servicio de nuevos avances tecnológicos. También aquí, la obra de la tradición selectiva utiliza ciertos elementos de la tradición para abarcar algunos elementos de la modernidad.

Ya he señalado que la teoría del decisionismo de Schmitt reducía todas las relaciones políticas a las

[31] Schmitt, *Politische Romantik,* p. 28.

de amigos y enemigos, y separaba todas las decisiones políticas de cualquier fundamento normativo que no fuese el de la afirmación del yo. En consecuencia, Schmitt esperaba que podría evitar que la política fuese tragada por las tendencias globales de "la neutralización y la despolitización" que, según temía, remplazarían la política por la administración.[32] (En esta búsqueda, Schmitt era en efecto un weberiano de derecha, aunque Weber habría rechazado la teoría política de Schmitt como un ejemplo de la política basada en una ética de la convicción más bien que en una ética de la responsabilidad.) En *Der Begriff des Politischen,* atacaba Schmitt el liberalismo político y económico desde un punto de vista decisionista. El liberalismo era la "negación de lo político... por desconfianza" de la política.[33] El individualismo liberal minaba la creación de una comunidad política militante, nacional, y promovía "todo un sistema de conceptos desmilitarizados y despolitizados".[34] Peor aún: el liberalismo erosionaba la primacía de la política con

[32] Véase Lethens, *Neue Sachlichkeit: Studien zur Literatur des Weissen Sozialismus* (Stuttgart, 1970), "Sachlichkeit oder 'Primat der Politik': Die Kontroverse zwischen Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim (1929)", pp. 13-18. Lethens discute la defensa que hace Schmitt de la política sobre la economía como típica de los esfuerzos de los intelectuales derechistas por defender una nueva "trascendencia del ser" frente a los procesos de racionalización que asociaban a la República de Weimar.

[33] Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* p. 56.

[34] *Ibid.*

"un *pathos* ético y una sobriedad materialista-económica".[35] El liberalismo domesticaba la lucha política convirtiéndola en competencia económica, falseaba los conflictos intelectuales reales al convertirlos en discusiones parlamentarias, y trataba de sumergir la autonomía del Estado en una mezcla de grupos de intereses en conflicto.[36] Mientras que el liberalismo estaba dispuesto a conceder la autonomía al arte, la religión, la moral y, sobre todo, la economía, trataba de subordinar el Estado a la sociedad y de negar a la política una existencia autónoma.[37] Schmitt compartía la concepción derechista común de que el marxismo era una extensión del materialismo burgués y liberal. El marxismo negaba la primacía de la política, destacaba la centralidad del conflicto económico, y compartía lo que en opinión de Schmitt era la fe ingenua del liberalismo en el progreso cultural y tecnológico. Rechazaba Schmitt una concepción lineal de la evolución histórica que imputaba al liberalismo y el marxismo, y subrayaba en cambio la coexistencia de diferentes épocas históricas en la sociedad alemana.[38] De nuevo haciendo eco a la tesis weberiana de la racionalización del mundo moderno, escribió Schmitt que la tendencia principal de la historia europea desde el siglo XVI era un lamentable "impulso hacia una esfera neutral",

[35] *Ibid.*, p. 58.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, p. 59.
[38] *Ibid.*, p. 61.

donde cesarían la lucha y el conflicto.[39] El esfuerzo liberal por preservar el Estado como una esfera neutral era simplemente la variante moderna de este esfuerzo más antiguo e inútil.[40] Otras fuerzas estaban operando en la Alemania de la posguerra.

El rechazo, por parte de Schmitt, de la idea de que la tecnología era un instrumento al servicio del progreso y la despolitización desempeñaba un papel importante en su ataque general al liberalismo y el marxismo. En su opinión, la creencia de que el progreso técnico va de la mano con el progreso de la moral era un vestigio del "pensamiento mágico", especialmente indefendible en el periodo posterior a la Gran Guerra. A partir de Saint-Simon —se lamentaba Schmitt—, los teóricos de la sociedad industrial habían imputado su propia teleología liberal a la tecnología, al mismo tiempo que se negaban a ver que la tecnología no era una fuerza favorable para la "neutralización" de los conflictos. Más bien, era un aspecto indispensable de la guerra y la dominación política.[41]

Pero al mismo tiempo que rechazaba Schmitt una fe positivista en la beneficencia de la tecnología, se separaba del pesimismo cultural emanado de intelectuales humanistas tales como Max Weber y Ernst Troeltsch.[42] Schmitt estaba consciente de que muchos

[39] *Ibid.*, p. 74.
[40] *Ibid.*, p. 76.
[41] *Ibid.*, p. 78.
[42] Por lo que toca a las concepciones de Troeltsch, véase

de los humanistas equiparaban el avance tecnológico a "la dominación de la ausencia de espíritu sobre el espíritu, o quizá un mecanismo intelectualizado pero carente de alma".[43] Según los pesimistas, el alma se había vuelto impotente e indefensa a causa de la "neutralización llevada a su punto final". En opinión de Schmitt, tales voces sombrías demostraban una falta de fe en la capacidad de los seres humanos para poner la tecnología al servicio de sus propios fines. Como Spengler y Jünger, Schmitt rechazaba la idea de que la tecnología "estaba muerta o carecía de alma". Por el contrario, veía en ella una metafísica activista.

> El espíritu de la tecnología que había conducido a la adulación masiva de un activismo antirreligioso, mundano, es espíritu [*Geist*], quizá un espíritu más malvado y satánico, pero no algo que pueda descartarse como mecanicista ni algo que pueda atribuirse exclusivamente a la tecnología. Es quizá algo terrorífico, pero no técnico o maquinal en sí mismo. Es la creencia en una metafísica activista, la creencia en el poder y la dominación ilimitados sobre la naturaleza, incluso sobre el cuerpo humano, en la recesión ilimitada de las fronteras naturales, en las posibilidades ilimitadas para la transformación de las existencias naturalmente

Spektator-Briefe: Aufsatze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik, 1918-1922 (Tubinga, 1925); y Max Weber, "Politcs as a Vocation", y "Science as a Vocation", en *From Max Weber*, comps. Hans Gerth y C. Wright Mills (Nueva York, 1964), pp. 77-156.

[43] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 78.

constituidas de los hombres. Podemos llamar a esto fantástico o demoniaco, pero no simplemente una carencia de alma mecanizada, muerta, sin espíritu.[44]

Al igual que Jünger, Schmitt cifraba sus esperanzas en una nueva *élite*, preparada para abandonar la seguridad a fin de estar en posición de captar la metafísica activista omitida por los exponentes del pesimismo cultural.[45] En lugar de impulsar la tendencia hacia la neutralización o eliminar la política en favor de la administración, la tecnología sería el instrumento de una renovación política dirigida contra estas tendencias.

El *Geist* de la tecnología no era algo idéntico al positivismo o el romanticismo (suponiendo que por romanticismo usamos la definición de Schmitt de una hostilidad hacia la tecnología derivada de un déficit "poco masculino" de la voluntad). Pero este espíritu armonizaba con una ética de voluntad, batalla y lucha. El concepto que tenía Schmitt de lo político favorecía la dominación sobre los seres humanos y la naturaleza promovida por la tecnología, y se oponía a la discusión parlamentaria. Al igual que Lukács, trataba Schmitt de terminar con la dominación de la economía sobre la política, pero en lugar de la revolución comunista aconsejaba la subordinación de la economía a las demandas del Estado nacionalista, autoritario. El *Geist* de la tecnología, una vez separado de las no-

[44] *Ibid.*, pp. 79-80.
[45] *Ibid.*, p. 80.

ciones liberales y marxistas del progreso y la racionalidad, poseía una afinidad electiva con la política autoritaria. La idea de Walter Benjamin de que las obras de Jünger de la posguerra representaban un idealismo y un romanticismo alemanes pervertidos se aplica también a Schmitt. El lenguaje de la voluntad y la lucha, evidente en la obra de los modernistas reaccionarios, era incompatible con el romanticismo alemán del siglo XIX, como lo aclaraba el propio Schmitt. Por el contrario —como diría Jünger—, era plenamente moderno y estaba puesto al día, y ya no se atascaba en el sentimentalismo obsoleto del siglo XIX burgués. El lenguaje del vitalismo derechista no rechazaba la tecnología pero buscaba la liberación de su sofocante *Geist* de los grilletes de las relaciones políticas y sociales de la República de Weimar. Hans Freyer decía que tal programa era una "revolución desde la Derecha".

Al igual que Schmitt, Hans Freyer unía los mundos de la revolución conservadora y la universidad alemana, destacando como sociólogo y filósofo. Su *Revolution von Rechts* fue uno de los tratados más conocidos de la revolución conservadora. Freyer añadía al modernismo reaccionario una dimensión que estaba ausente en Jünger y Spengler y que aparecía débilmente incluso en Schmitt. Freyer pudo superar las antinomias planteadas por la teoría social y la filosofía alemanas y sostuvo convincentemente que estas antinomias sólo

podrían resolverse mediante una revolución de la Derecha y no de la Izquierda. Dio al modernismo reaccionario el tono de una teoría social que era irracionalista y sin embargo plenamente moderna.[46] Desde 1921 hasta los primeros años del Tercer Reich, Freyer hizo tres grandes aportaciones al legado modernista reaccionario: primera, interpretó e incorporó selectivamente el idealismo y el romanticismo alemanes del siglo XIX;[47] segunda, colocó el tema de "la tecnología y la cultura" en el contexto de las discusiones de la teoría social referentes a la relación entre "la cultura objetiva y la subjetiva";[48] y tercera, combinó el simbolismo político del *Volk* "revolucionario" en revuelta contra la "sociedad industrial" con una voluntad activista atribuida a la tecnología.[49] La constante en todos

[46] La principal obra teórica de Freyer fue *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Stuttgart, 1930; reimpr. Stuttgart, 1964). Herbert Marcuse la llamó "la autoevaluación académica de la sociología contemporánea más plenamente desarrollada", en "Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers 'Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft' ", en *Herbert Marcuse: Schriften I* (Francfort, 1978), pp. 488-508.

[47] Hans Freyer, *Die Bewertung des Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts* (La evaluación de la economía en el pensamiento filosófico del siglo XIX) (Leipzig, 1921; reimpr. Hildesheim, 1966).

[48] *Ibid.* Véase también la obra de Freyer, *Theorie des Objektiven Geistes* (Teoría del espíritu objetivo) (Leipzig y Berlín, 1934).

[49] Véase Hans Freyer, "Zur Philosophie der Technik" (Sobre la filosofía de la tecnología), *Blätter für deutsche Philosophie,* 3 (1927-1928), pp. 192-201.

los escritos de Freyer sobre la tecnología (como lo demuestra también su obra de la posguerra) es la cosificación. En una forma semejante a la que Lukács criticara en Bujarin, describía Freyer la tecnología como algo enteramente separado de las relaciones sociales.[50] En esto, desde luego, era un exponente típico de la tradición modernista reaccionaria.

En su ensayo de 1921, "Die Bewertung des Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts" ("La evaluación de la economía en el pensamiento filosófico del siglo XIX"), exploraba Freyer los residuos filosóficos de lo que describió como la dominación de la economía sobre todas las otras esferas de

[50] Las obras publicadas por Freyer en la posguerra, sobre la tecnología, son: *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lenbenswelt der industriellen Gesellschaft* (Sobre la emergente dominación de las categorías técnicas en el mundo vital de la sociedad industrial) (Mainz, 1960); y *Die Technik als Lebensmacht, Denkform und Wissenschaft* (La tecnología como poder de vida, forma de pensamiento y ciencia) (Mainz, 1970). Sobre las continuidades en los escritos sobre la tecnología, de antes y después de la guerra, de Jünger, Schmitt, Freyer y Helmut Schlesky, véase Martin Greiffenhagen, "Demokratie und Technokratie", en *Texte zur Technokratiediskussion*, comps. Claus Koch y Dieter Senghass (Francfort, 1970), pp. 54-70. Véase una comparación de Freyer y Marcuse en Hans-Dieter Bahr, *Kritik der "Politischen Technologie"* (Francfort, 1970). Véase también Gunter Ropohl, "Zur Technokratiediskussion in der Bundes-republik Deutschland", en *Technokratie als Ideologie*, comp. Hans Lenk (Stuttgart, 1975), pp. 58-76; y Otto Ulrich, *Technik und Herrschaft* (Francfort, 1977), p. 32-36, donde se encuentran comentarios sobre las ideas de Freyer acerca de

la vida.[51] Como he señalado al analizar a Spengler, Jünger y Schmitt, cuando los intelectuales —especialmente los que tienen una orientación política— interpretan el pasado, emplean una tradición selectiva. Es decir, escogen en las tradiciones anteriores las ideas más útiles para sus fines actuales. El proceso de tradición selectiva es evidente también en las obras de Freyer, quien contempló la tradición idealista alemana —Hegel, Fichte, Schiller y Goethe— como una tradición de protesta contra la "objetivación" de la vida por "la economía".[52] En la base de la crítica idealista contra la *Zivilisation* del siglo XIX se encontraba la afirmación de que la economía había "destruido los lazos de la naturaleza humana", dejándola morir en un desierto de "negocios sin alma".[53] La "superación" del materialismo del siglo XIX significaba cosas diferentes para pensadores diferentes. Hegel se ocupó de la

una lógica autónoma en la tecnología. Ulrich se ocupa también de los argumentos de Schlesky acerca de que la tecnología ha sustituido las formas de dominación políticas o clasistas. Resulta interesante contrastar esto con la obra de Schlesky, *Sozialistische Lebenshaltung* (Actitudes socialistas hacia la vida) (Leipzig, 1934), cada uno de cuyos capítulos se introduce con una cita tomada de Hitler.

[51] Freyer se refería a la *"Verwirtschaftlichung Europas"*, que aproximadamente significa "la transformación de Europa en la imagen de la economía". Al concentrarse en la dominación de la economía sobre la vida social, Freyer presentaba una variante derechista del anticapitalismo romántico evidente en el joven Lukács.

[52] Freyer, *Die Bewertung des Wirtschaft*, pp. 24-25.

[53] *Ibid.*, p. 26.

política y el Estado, Schiller y Goethe de la estética y la *Bildung*. Ya se ocuparan de la política o de la estética, los filósofos idealistas —en opinión de Freyer— trataban de defender al individuo autónomo en medio de una economía que lo reducía a la categoría de un medio.[54] Pero se abstenían de proclamar las comunidades *völkisch,* primitivas. Aunque criticaban las consecuencias de la división del trabajo y del mercado, esencialmente alababan "el trabajo y la vocación".[55]

Lo que distinguía la protesta romántica contra el predominio de la economía (aquí estaba pensando Freyer en Müller y Novalis) de la del idealismo, era en primer término una concepción de los seres humanos donde el individuo se subordinaba a las necesidades de la economía nacional;[56] y en segundo lugar una falta de percepción de la centralidad del trabajo en cualquier clase de economía. El "ideal económico" de los románticos —escribió Freyer— era inadecuado "no sólo para el capitalismo sino también para cualquier época consciente de la tecnología y la organización".[57] Si los idealistas asignaban demasiado valor al individuo y no suficiente a la comunidad nacional (como lo habían hecho los románticos), las concepciones antitecnológicas de los románticos los condenaban a la irrelevancia. Freyer creía que el positivismo

[54] *Ibid.,* p. 28.
[55] *Ibid.,* p. 34.
[56] *Ibid.,* p. 52.
[57] *Ibid.,* p. 53.

francés (especialmente en las exposiciones de Comte y Saint-Simon), así como Marx y el marxismo, eran algo peor que irrelevantes. Ambos carecían de espíritu crítico al aceptar la organización capitalista del trabajo, defendían una concepción ingenua del progreso, y dejaban poco o ningún espacio para una esfera cultural que fuese autónoma frente a la economía.[58]

Pero plantearon lo que Freyer llamaba el problema de "la tecnología y el alma". Este problema se entrelazaba con las especulaciones sobre la polaridad del sujeto y el objeto que distinguían a la filosofía alemana principiando con Kant y Hegel. Freyer lo describió como el problema de la "formación de formas y leyes objetivas a partir de... la vida cultural subjetiva" y de la "relación entre las fuerzas creadoras y las formas creadas, entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo".[59] Lo que Simmel llamaba la tragedia de la cultura moderna, Weber la reversión de fines y medios, y Lukács las antinomias del pensamiento burgués, lo formulaba Freyer como el conflicto entre la tecnología y el alma.[60] En su opinión, el capitalis-

[58] *Ibid.*, pp. 63-69.

[59] *Ibid.*, p. 132.

[60] Véase Georg Simmel, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* (Nueva York, 1968); y Karl Lowith, "Weber's Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of 'Rationalization' ", en *Max Weber*, comp. Dennis Wrong (Englewood Cliffs, N. J., 1970), pp. 101-122; y Lukács, *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971).

mo y la tecnología moderna se habían vuelto independientes de las intenciones de quienes los crearon y habían asumido un "automatismo independiente", que no obedecía a la voluntad humana sino a "factores económicos... y las leyes del capital... [que] hacen del empleador y el trabajador esclavos de los procesos de producción".[61] Entre más compleja se vuelve la tecnología moderna, "más se convierte el aparato en un ser autosuficiente y mayor es el peligro de una tiranía sobre los seres humanos". Los medios se convierten en fines. La tecnología escapa al control humano. Por ello su "valor" se convierte en una "quemante cuestión de conciencia" que se ocupa del tema crucial (en opinión de Freyer) de la teoría social y la filosofía alemanas, a saber: la relación entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva.[62]

Según Freyer, tanto el marxismo como el liberalismo "resolvían el problema de la tecnología y del alma negando" su existencia.[63] Sólo el idealismo y el romanticismo alemanes, formulando los ideales de la *Kultur* y la *Bildung*, no habían cesado jamás de atacar la "mecanización del mundo... en una época desalmada y degradada".[64] El conservadurismo alemán había sido una segunda fuente de pesimismo cultural. Era una tradición hablada en el lenguaje del idealismo

[61] Freyer, *Die Bewertung des Wirtschaft*, pp. 133-134.
[62] *Ibid.*, pp. 134-135.
[63] *Ibid.*, p. 137.
[64] *Ibid.*, pp. 141-142.

y el romanticismo para defender al campesinado y la aristocracia contra la "inundación técnica". Estas tradiciones creaban un dilema para el nacionalismo alemán. Los nacionalistas identificaban la tecnología con el "espíritu de Manchester" (el liberalismo inglés de Smith y Ricardo al igual que el materialismo de Marx). Por lo tanto, la lucha "teórico-filosófica", al igual que político-práctica en contra de la tecnología, se libró bajo condiciones especiales" en la Alemania del siglo XIX.[65] Por una parte, la idea de la *Kultur* daba gran peso al talante antitecnológico, porque se equiparaba la tecnología a las influencias inglesas (es decir, extranjeras). Por esta razón, no es sorprendente que los sentimientos antitecnológicos formaran parte de las tradiciones nacionalistas alemanas y que encajaran bien en su tono generalmente antimodernista. Pero el ludismo cultural no era compatible con los requerimientos prácticos del Estado nacional en la época del vapor, por no decir en la época de la química y la electricidad. Freyer creía que *el* problema afrontado por el nacionalismo alemán era la incorporación del avance técnico sin destruir la *Kultur* alemana.[66]

Los nacionalistas alemanes del siglo XIX habían fracasado en sus esfuerzos por combinar la tecnología y la cultura. Tocaría a la generación que había sobrevivido a la primera Guerra Mundial la creación de "cultura, no a través de la tecnología y ciertamente

[65] *Ibid.*, p. 145.
[66] *Ibid.*, p. 147.

no en contra de la tecnología, sino más bien la cultura dentro de la tecnología mediante la superación del hombre capitalista".[67] Había llegado el momento de romper las defensas atrasadas, antitecnológicas, de la *Kultur* frente al comercio y la industria. La antipatía de esta tradición hacia los "intereses materiales" se había vuelto tan total que garantizaba su propia irrelevancia política. El camino que partía de Nietzsche y Jacob Burckhardt conducía, en opinión de Freyer, a un rechazo completo del mundo económico y técnico y a las visiones de una liberación completa de su dominación. "El hombre nuevo, que es la esperanza y la meta de esta tradición, no ha superado sólo a la economía capitalista sino también a la esfera de la economía en sí misma". El concepto de la *Kultur* defendido por el nacionalismo alemán había sido una "reacción pura contra el espíritu del siglo XIX... y, en último análisis, un vástago de este espíritu en sí mismo".[68] El "utopismo socialista" racionalista y el conservadurismo alemán habían atacado al hombre capitalista y habían buscado su trascendencia. Pero ninguno de ellos había logrado presentar una visión que pudiera incorporar la tecnología y el alma a la vez. El resultado era que ambos estaban ideológicamente resignados a aceptar el capitalismo.[69]

Freyer no se había resignado de esta manera. Insis-

[67] *Ibid.*, p. 148.
[68] *Ibid.*, pp. 153-154.
[69] *Ibid.*, p. 159.

tía en que sólo la Derecha política, aunque una Derecha transformada y modernizada, podría reunir la tecnología y el alma. El nacionalismo debería convertirse en una religión secular que resolvería los dilemas dejados sin solución por el romanticismo y el positivismo. Lo que se necesitaba era una "unidad fuerte, estructurada, que atrape y englobe al individuo por completo... una nueva religión" que remplazara las diferencias clasistas y políticas por una nueva "voluntad productiva... un despertar de constantes compartidas del querer y el creer". Sólo con tal religión nacionalista nueva podrían los alemanes "salir de la fragmentación y el astuto materialismo del siglo XIX y entrar a una cultura nueva".[70] La vida económica tendría que reintegrarse a esta nueva religión. El anticapitalismo alemán no chocaría más con los requerimientos del nacionalismo alemán. El nacionalismo debe modernizarse para convertirse así en una fuerza de redención cultural que saque a Alemania del desierto del materialismo sin alma. En la reformulación hecha por Freyer en la posguerra, el mismo arsenal retórico —"fuerzas profundas... voluntad productiva... constantes compartidas del querer y el creer"— que

[70] *Ibid.*, pp. 159-160. Esto es lo que quiere decir George Mosse cuando se refiere al nacionalismo alemán como una religión secular donde "el pueblo se adora a sí mismo, y la nueva política trataba de guiar y formular esta adoración", en *The Nationalization of the Masses* (Nueva York, 1970), p. 2.

se había empleado en las denuncias de la tecnología se pondría ahora al servicio del avance técnico.

En 1928 regresó Freyer a la tarea de la conciliación de la tecnología con el alma en un ensayo titulado "Zur Philosophie der Technik" (Sobre la filosofía de la tecnología). Por una parte, se opuso a los "filósofos culturales" humanistas que no veían ningún valor cultural en la tecnología o en el trabajo de los ingenieros, y por otra parte regañaba a los ingenieros por descuidar el examen de la manera como la tecnología "puede conectarse al destino interior de toda una cultura".[71] Freyer quería presentar una "filosofía de la tecnología" que conciliara la *Kultur* y la *Bildung* con la *Technik* y la *Zivilisation* demostrando la contribución de las últimas a las primeras que hasta ahora había pasado inadvertida.[72]

Freyer criticó a Simmel como un oponente humanista típico de la tecnología. Cuando Simmel se ocupaba de la "dialéctica de los medios", contemplaba la máquina como un simple medio, sin valor intrínseco, que había usurpado desafortunadamente un valor para sí misma. El temor de Simmel era que esta dialéctica supuestamente intrínseca del desarrollo técnico amenazara con producir una "revuelta de esclavos de los medios contra los fines... para convertir el aparato en un ser autosuficiente... El esclavo —los medios— se ha convertido en el amo de su amo: el

[71] Freyer, "Zur Philosophie der Technik", p. 192.
[72] *Ibid.*

hombre".[73] Freyer se concentró en la visión de Simmel de esta dialéctica de los medios como el núcleo del pesimismo y la resignación culturales entre los intelectuales humanistas.

Freyer no aceptaba la premisa inicial de este argumento, a saber: que la tecnología era un instrumento neutral. Más bien, la tecnología era en sí misma el resultado de un contexto cultural particular y "el armamento de una voluntad particular... no otra cosa que la objetivación de un camino que la humanidad había escogido".[74] No era "neutral en relación con los valores... sino que tiene su propio valor claro como la materialización de una voluntad histórica".[75] Desde los griegos hasta la Edad Media en Europa, la tecnología era una proyección y una imagen de la naturaleza externa y humana. Dentro del contexto de una voluntad constante de transformar y dominar la naturaleza, la tecnología moderna tenía, en su opinión, tres características distintivas. La primera era el "principio de la máquina", un principio que favorecía la extensión de la tecnología más allá de los límites de la naturaleza orgánica. Los movimientos rítmicos de una u otra clase eran remplazados por el movimiento rotatorio. Las hélices, por ejemplo, sustituyen el movimiento de las alas de los pájaros. La segunda era el

[73] *Ibid.*, pp. 196-197.
[74] *Ibid.*, p. 198.
[75] *Ibid.*

principio de la transformación de la energía que había conducido a la conversión de la energía latente en la naturaleza —madera, carbón, gas, el átomo— en la "administración planeada", la luz, el calor y el movimiento. Tercera, la tecnología moderna se distinguía por su naturaleza sistemática... el entrelazamiento de los instrumentos técnicos individuales y los métodos procesales que conducía a una red sin fallas", la que luego servía para agrandar el dominio de la naturaleza.[76] Freyer no creía que alguna de estas características de la tecnología moderna planteara una amenaza para el alma. Por el contrario, se basaban en "la idea de la plasticidad del material que se ha venido agitando en el espíritu europeo desde el principio... y que forma el fundamento espiritual de la nueva tecnología".[77] Freyer insistía en que eran este *Geist* y su voluntad acompañante, y no la economía capitalista, lo que constituía el fundamento real de la tecnología. En Alemania, las tradiciones idealistas y románticas no habían podido separar el anticapitalismo de la antipatía hacia la tecnología. En opinión de Freyer, una vez que se hicieran evidentes los orígenes filosóficos *precapitalistas* de la tecnología, el anticapitalismo alemán podría abarcar la técnica al mismo tiempo que rechazaba a la sociedad burguesa, el liberalismo y el marxismo. El programa de la "superación" del hombre capita-

[76] *Ibid.*, p. 200.
[77] *Ibid.*

lista podría incorporar ahora la tecnología en una nueva "totalidad de la vida de los pueblos europeos".[78]

La contribución más importante de Freyer a la revolución conservadora y a la tradición modernista reaccionaria fue *Revolution von Rechts* (La revolución de la Derecha, 1931). Pedía Freyer una "revolución del *Volk* contra la sociedad industrial", la que sin embargo se había liberado de los sentimientos antitecnológicos identificados con la ideología *völkisch* alemana. Como decía sucintamente: "La contemporaneidad ya no es una transacción".[79]

El liberalismo y el marxismo, no la revolución conservadora, habían perdido su impulso revolucionario. La revolución de la Derecha era un nuevo concepto de la revolución, distinto de la variante burguesa y la variante proletaria.[80] El marxismo había dejado de ser una teoría de la transformación revolucionaria y se había convertido en un "asunto sobrio, secular", gobernado por "leyes naturales" de la economía y que prescindía del "heroísmo" revolucionario como algo que "ya no se necesitaba". Ni la burguesía ni la clase trabajadora podían pretender que representaban el total de los intereses de la sociedad. Se requería un nuevo sujeto colectivo, que no se basara en los prin-

[78] *Ibid.*, p. 201.
[79] Freyer, *Revolution von Rechts* (Jena, 1931), p. 72.
[80] *Ibid.*, p. 18.

cipios materialistas de la sociedad capitalista o industrial.[81]

Freyer repetía los ataques de Schmitt contra el liberalismo y el marxismo como residuos materialistas del siglo XIX. Como Spengler, creía que el marxismo reproducía las tendencias racionalizantes de la época, las tendencias que operaban para transformar elementos hasta ahora incalculables en "la imagen de la máquina".[82] En teoría, el marxismo reproducía la existencia fabril que pretendía combatir. En la práctica, el proletariado había abandonado su inicial ataque revolucionario contra la sociedad industrial y se había conformado con buscar la renovación de la sociedad "desde adentro". La "dialéctica revolucionaria" del siglo XIX había llegado a su fin.[83] Pero Freyer sostenía que habían surgido una nueva dialéctica revolucionaria y un sujeto revolucionario. Se trataba del *Volk,* un sujeto histórico no definido en absoluto por intereses clasistas. "Es precisamente el desmantelamiento de la revolución desde la Izquierda lo que abre la puerta a la revolución desde la Derecha".[84] Freyer evitaba una definición clara de lo que era el *Volk,* pero subrayaba lo que no era, a saber: el "antagonista (*Gegenspieler*) de la sociedad industrial" que trataba de "emancipar al Estado de su antiguo entrelazamiento

[81] *Ibid.,* pp. 10-11, 18.
[82] *Ibid.,* p. 21.
[83] *Ibid.,* pp. 31, 35.
[84] *Ibid.,* p. 37.

con los intereses sociales", restableciendo así la primacía de la política sobre la economía.[85] En la extrema Izquierda, el programa de la terminación de la dominación de la economía sobre la sociedad asumía la forma de la revolución proletaria. En la extrema Derecha, según Freyer, asumía la forma del estatismo autoritario. La revolución del *Volk* contra la sociedad industrial equivalía a la "unificación" del *Volk* y el Estado.[86]

En cada punto de este argumento, la protesta contra la "sociedad industrial" contempla al Estado como la opción frente a los males de la modernidad. Como Carl Schmitt, creía Freyer que la renovación de la primacía de la política conciliaría al *Volk* con la tecnología. Conectada con el Estado, la tecnología dejaría de ser un sirviente de los intereses comerciales. Más bien se convierte en una "capa amplia de la naturaleza, un vehículo del espíritu y la voluntad que viaja por el país" y contribuye a convertirlo en un "mundo humano" unificado. Un Estado fuerte demanda una tecnología avanzada. "La contemporaneidad ya no es una transacción y la orientación hacia el futuro ya no es una utopía. Más bien, ambos coinciden".[87] La revolución de la Derecha era antipositivista, antimarxista, iliberal y protecnológica. La voluntad que Freyer atribuía al avance técnico precedía y

85 *Ibid.*, pp. 55-56.
86 *Ibid.*, p. 56.
87 *Ibid.*, pp. 66-67, 72.

en su opinión sucedería, a la sociedad burguesa. *Revolution von Rechts* ofrecía una visión adelantada de la distintiva síntesis nazi de la hostilidad hacia la sociedad industrial y una fascinación por los avances técnicos. Era una síntesis donde la retórica antiindustrial servía a la afirmación nacionalista y el avance técnico. En algunos pensadores alemanes anteriores se pueden rastrear los antecedentes de las concepciones de Schmitt y de Freyer. Pero lo más interesante es la advertencia de la habilidad con que ambos examinaron los problemas de la filosofía y la teoría política alemanas para afrontar el desafío cultural planteado por la segunda revolución industrial a la *Kulturnation.* La incapacidad de Heidegger para reconciliarse con la tecnología ilumina más aún las síntesis ideológicas de Schmitt y de Freyer.

Aunque todos ellos eran antagonistas enconados de la República de Weimar y deben asumir cierta responsabilidad por haber impulsado las tendencias iliberales aprovechadas por Hitler, ninguno de los intelectuales examinados hasta ahora dedicó mucho tiempo a la conexión entre la cuestión judía y las reconciliaciones alemanas con la tecnología moderna. La versión del anticapitalismo alemán de Werner Sombart, de la que ahora nos ocuparemos, estaba centralmente involucrada con este problema.

VI. WERNER SOMBART: LA TECNOLOGÍA Y LA CUESTIÓN JUDÍA

Desde *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Los judíos y la vida económica, 1911) hasta *Deutscher Sozialismus* (El socialismo alemán, 1934), Werner Sombart contribuyó a la tradición modernista reaccionaria traduciendo las categorías sociales e históricas en arquetipos raciales.[1] Sombart compartía los supuestos estéticos y filosóficos utilizados por Spengler, Jünger, Schmitt y Freyer para incorporar la tecnología a la *Kultur* alemana.[2] Pero en mayor medida que cualquier otra de estas figuras señeras de la revolución conservadora de Weimar, Sombart traducía la retórica del anticapitalismo y el antimodernismo, el lamento por el dinero, la abstracción, los parásitos económicos y los oportunistas comerciales en un ataque al "espíritu judío" y una defensa de las virtudes alemanas supuestamente primordiales, entre las que incluía el

[1] Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig, 1911); *Deutscher Sozialismus* (Berlín, 1934).

[2] Arthur Mitzman hace esta observación en *Sociology and Estrangement* (Nueva York, 1973), esp. "El voluntarismo de Sombart", pp. 168-175.

trabajo productivo y la "creación" técnica. Reconciliaba Sombart el "socialismo alemán" con el avance técnico defendiendo lo que describía como el campo de lo concreto y productivo contra los tentáculos de la abstracción y la circulación improductiva.[3]

Antes de examinar en mayor detalle las opiniones de Sombart sobre la tecnología, convendrá introducir los siguientes comentarios breves sobre las explicaciones del antisemitismo en Alemania. En particular, quiero comentar los análisis de Horkheimer y Adorno en *The Dialectic of Enlightenment.* El aspecto menos convincente de la teoría de Horkheimer y Adorno era su afirmación de que el antisemitismo moderno estaba conectado a la transición del capitalismo competitivo al capitalismo monopólico. Sostenían estos autores que el poder se había desplazado hacia las corporaciones, pero el poderío económico de los judíos subsistía en las finanzas. A medida que declinaban el poder y la influencia de la esfera de circulación, crecían los ataques que se le hacían como la fuente de los problemas de Alemania.[4] "El antisemitismo burgués tiene una

[3] Es notable el contraste con la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Sobre la importancia política de la interpretación que dan Weber y Sombart a la religión y el ascenso del capitalismo, véase Iring Fetscher, "Die industrielle Gesellschaft und die Ideologie der Nationalsozialisten", *Gesellschaft, Staat und Erziehung* (1962), pp. 16-23.

[4] Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", en *Autoritärer Staat* (Amsterdam, 1967), pp. 7-39; y Horkheimer y

razón económica específica", a saber, "el ocultamiento de la dominación en la producción".[5] Según Horkheimer y Adorno, aunque los capitalistas se llamaban a sí mismos productivos, "todos sabían la verdad". La verdad era que se trataba de una falsificación ideológica que oscurecía las realidades de la explotación en el proceso laboral. Los ataques contra el comerciante, el intermediario y el banquero son "pretensiones socialmente necesarias" dirigidas a la esfera de circulación para oscurecer la fuente real de la explotación.[6] El anarquismo proudhoniano y las tradiciones *völkisch* alemanas, diferentes en muchos sentidos, se asemejaban por cuanto canalizaban el resentimiento de los campesinos, artesanos, y más tarde las clases medias bajas urbanas contra el capitalismo, hacia los judíos.[7] Cuando escribieron *Dialectic of Enlightenment*, Horkheimer y Adorno se habían alejado de esta enunciación de los temas marxistas convencionales para incorporar una perspectiva más weberiana y, en los últimos años de la guerra, más pesimista e interesante.

Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York, 1972), "Elements of Anti-Semitism: Limits of Enlightenment", pp. 168-208.

[5] Horkheimer y Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 173.

[6] *Ibid.*, p. 174.

[7] *Ibid.*, pp. 175-176. Esto es lo que tenía en mente Sartre cuando describió el antisemitismo como una "pedantería de hombre pobre" en *Anti-Semite and Jew* (Nueva York, 1946), p. 36.

Esta segunda postura formaba parte de su concepción de las desastrosas consecuencias de la Ilustración. El antisemitismo representaba, en su opinión, un distorsionado "llamado a la idiosincrasia", en nombre de la razón y la abstracción civilizantes. Considerando a los judíos como la causa de la destrucción de individuos particulares, idiosincrásicos, y de su identidad y cultura nacionales, el antisemita convertía los talantes anticivilizantes en racismo. Como decía Helmut Plessner, el antimodernismo de Alemania termina en la "hora de la biología autoritaria".[8] En lugar de conceptuar los orígenes de los problemas sociales, el antisemitismo servía para enfocar el sentimiento nacionalista contra el pensamiento conceptual en sí mismo. El progreso científico y técnico parecía provocar el odio del intelecto porque la conceptuación a él asociada "absorbía siempre lo diferente con lo semejante", eclipsando así un mundo mimético de mito e imágenes religiosos con un mundo donde toda experiencia estaría sujeta a la cuantificación. Lo peculiar del antisemitismo moderno era su presentación de los judíos como los agentes primarios de este proceso de racionalización y a la vez como los residuos de algunos elementos prohibidos de la vida que la civilización estaba tratando de reprimir. Los judíos se encontraban a la vez atrás de la civilización y muy adelante de ella. Como decían Horkheimer y Adorno, "son a la

[8] Helmut Plessner, *Die verspätete Nation* (Francfort, 1974), pp. 148-150.

vez astutos y estúpidos, semejantes y desemejantes... Porque inventaron el concepto de la carne para judíos son perseguidos como cerdos".[9] Los judíos eran el demiurgo de la racionalización al igual que los representantes de vestigios atrasados, miembros a la vez del cosmopolitismo alemán-judío asimilado y del gueto de Europa Oriental. Moishe Postone ha analizado recientemente estas paradojas en términos tomados de Marx. El antisemitismo moderno trasladaba una revuelta contra el fetichismo de las mercancías a términos biológicos. Los judíos representaban el trabajo abstracto y los alemanes representaban el trabajo concreto. La revolución anticapitalista se redefinía así en sus subsecuentes caminos criminales. Se necesitaba una poderosa revolución alemana para destruir el poder generalizado de los judíos.[10]

[9] Horkheimer y Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* p. 186.

[10] Postone, "Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to 'Holocaust' ", *New German Critique,* 21 (otoño de 1980), pp. 129-141. Añade que "en esta forma de 'anticapitalismo' fetichizado, tanto la sangre como la máquina se ven como principios concretos contrarios a lo abstracto. El énfasis positivo en la "naturaleza", la sangre, el suelo, el trabajo concreto y la *Gemeinschaft,* puede ir sin dificultad de la mano con una glorificación de la tecnología y el capital industrial" (pp. 110-111). Aunque parecía anacrónico, el antisemitismo era una "nueva forma(s) del pensamiento" que se popularizó con el desarrollo del capitalismo industrial. "Es precisamente esta personificación de lo concreto y la identificación del capital con lo abstracto manifiesto lo que vuelve esta ideología tan funcional

Los esfuerzos de estos autores resultan interesantes desde nuestra perspectiva, no porque hayan logrado presentar una teoría general del antisemitismo moderno. Tal éxito es, en mi opinión, imposible e indigno del esfuerzo. Su interés reside más bien en el entendimiento del antisemitismo alemán, y posteriormente nacionalsocialista, como algo que poseía partes iguales de componentes modernistas y antimodernistas. Esto es lo que quería decir Horkheimer cuando describía el nacionalsocialismo como un sistema de gobierno que usaba la organización burocrática y la propaganda moderna para organizar esta "revuelta de la naturaleza" contra la abstracción.[11] Si los judíos eran a la vez agentes de la racionalidad abstracta y símbolos del atraso, quienes los atacaban se colocaban firmemente dentro de las tradiciones de los patriotas nacionales y se adaptaban al espíritu de los tiempos modernos. Los antisemitas atacaban a los judíos por carecer de alma y a la vez por estar demasiado intelectualizados y demasiado interesados en el sexo y el dinero. Era una forma de odio racial que atacaba la mente pero no cuestionaba el avance industrial. En

para el desarrollo del capitalismo industrial en crisis", y lo que ayudó a producir un Auschwitz como la "revolución alemana" contra la abstracción y el capitalismo, pp. 110-113.

[11] Véase el análisis de la revuelta de la naturaleza que hace Horkheimer en *The Eclipse of Reason* (Nueva York, 1974).

lugar de atacar a las máquinas o los capitalistas, los antisemitas soñaban con un mundo sin judíos.[12]

Estas concepciones paradójicas de los judíos estaban presentes en la teorización de Sombart acerca del desarrollo del capitalismo en Europa, el problema que ocupaba el centro de su interés.[13] Sombart rechazaba las preocupaciones marxistas por las clases y las relaciones sociales, concentrándose en cambio en el *Geist* para explicar los orígenes de un espíritu de empresa claramente moderno. Lo distintivo del capitalismo moderno, en opinión de Sombart, era su combinación de un espíritu de empresa con la racionalidad, una síntesis iniciada en la Italia del Renacimiento.[14] También distinguía Sombart la tecnología capitalista de la precapitalista. La primera derivaba de la aplicación de la teoría científica a problemas específicos; la última se materializaba en la costumbre y la tradición. En la tecnología moderna y en el capitalismo moder-

[12] Véase sobre este punto Norman Cohn, *Warrant for Genocide* (Nueva York, 1967). Sobre la "utopía" de Hitler, de un Imperio germánico comparable a los antiguos de Egipto, Babilonia o Roma, y sobre el "idealismo" de las SS, véase Bracher, *The German Dictatorship,* trad. Jean Steinberg (Nueva York, 1970), pp. 407-409, 420-431.

[13] Véase Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* vol. II (Nueva York, 1968), pp. 495-499.

[14] *Ibid.,* p. 499. El análisis que hace Sombart de la historia del capitalismo se concentra en la economía como un sistema cerrado. Véase una crítica de su omisión de la política en Otto Hintze, "Economics and Politics in the Age of Modern Capitalism", en *The Historical Essays of Otto Hintze,* comp. Felix Gilbert (Nueva York, 1975), pp. 424-452.

no, veía Sombart una objetivación de la racionalidad científica y del espíritu de empresa. En efecto, Sombart veía todos los fenómenos sociales como objetivaciones del *Geist*. Aprobaba o reprobaba tales fenómenos de acuerdo con la clase de *Geist* que en su opinión materializaran. El *Geist* era a la vez un concepto normativo y evaluativo. Por ejemplo, Sombart aplaudía o denunciaba la tecnología según que la viera como la objetivación del espíritu de empresa, por una parte, o del racionalismo burgués inanimado, por otra parte.[15]

En un ensayo de primera época, "Technik und Kultur" (Tecnología y cultura, 1911), afirmaba Sombart que la tecnología estaba ejerciendo un efecto desastroso sobre la cultura y el trabajo del obrero calificado.[16] Incluso en esta muestra bastante convencional del desaliento cultural, Sombart imputaba los problemas actuales de Alemania primordialmente a la dominación de la tecnología por "la economía".[17] Por ejemplo, la industria del entretenimiento popular produce una música "dura, fría, sin amor... internacional" que no encaja bien en las tradiciones de las canciones folclóricas nacionales.[18] Pero el meollo de este ensayo

[15] *Ibid.*

[16] Werner Sombart, "Technik und Kultur", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 33 (2, 1912), pp. 305-347.

[17] *Ibid.,* pp. 323-324.

[18] *Ibid.,* p. 347. Véase también Ringer, *The Decline of*

es completamente antimodernista; no se exceptúa específicamente a la máquina. Un estudioso de Sombart, Arthur Mitzman, ha hecho la observación interesante de que, a medida que declinaba su estimación por la ciencia moderna y la cultura masiva, crecía su admiración por las filosofías de la voluntad.[19] Sombart dividió el capitalismo en un componente activo y voluntario, enfrentado a otro componente calculador y racionalista. En las partes más interesantes e importantes de su obra, Sombart fusionó su voluntarismo con sus análisis sociológicos del capitalismo. Al igual que Spengler y Jünger, colocaba Sombart la tecnología en la esfera de una voluntad de poder activa, nietzscheana. También aquí apreciamos la retórica anticapitalista, ahora familiar, despojada del pastoralismo. Sombart hablaba más y más acerca de la tecnología *y* la cultura, en lugar de la tecnología *o* la cultura.

Las obras iniciales de Sombart, tales como *Sozialismus und soziale Bewegungen im neunzehnten Jahrhundert* (El socialismo y los movimientos sociales en el siglo XIX, 1897), o *Der moderne Kapitalismus* (El capitalismo moderno, 1902), comunican una crítica sin reservas de la economía y la cultura del capitalismo. Atacaba Sombart el "Moloch de los negocios" cuyas "garras extendidas" reducían a los individuos a "engranes involuntarios en las obras gigantescas de las

the German Mandarins (Cambridge, Mass., 1969), pp. 261-262.

[19] Mitzman, *Sociology and Estrangement,* pp. 170-174.

operaciones mercantiles". Los empresarios tienen la ganancia de dinero como la meta exclusiva de su actividad, reduciendo así todo el mundo social y natural a los cálculos numéricos y comerciales.[20] Al igual que Simmel, en su visión de la tragedia de la cultura, Sombart lamenta el destino de una voluntad que trata de dominar la naturaleza pero termina tratando a los individuos como objetos de las transacciones comerciales. Lo que lo desalienta en particular es la aparente congruencia entre el carácter nacional alemán y una sociedad dominada por una cultura de adquisitividad y competencia. En *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert* (La economía alemana en el siglo XIX, 1903), se desesperaba Sombart ante una aparente proclividad alemana hacia la especialización y la aceptación de la racionalidad de medios y fines. El *Teilmensch* alemán renunciaba alegremente a su personalidad y su individualidad total en aras del "gran mecanismo" de lo que consideraba Sombart como una división deshumanizante del trabajo.[21]

En estas obras iniciales, Sombart padece un doble ale-

[20] Werner Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegungen im neunzehnten Jahrhundert* (Berna, 1897); y *Der Moderne Kapitalismus* (Leipzig, 1902), p. 387.

[21] Werner Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert* (Berlín, 1903). En opinión de Sombart, la división del trabajo era tan destructiva que para 1903 había perdido su fe anterior en el proletariado o el sindicato como fuentes de una nueva comunidad. Véase Mitzman, *Sociology and Estrangement*, pp. 194-206.

jamiento. Tanto el capitalismo como la cultura alemana parecen estar amenazando a la *Kultur* real. Arthur Mitzman señala que en el decenio anterior a la publicación de *Die Juden und das Wirtschaftsleben* en 1911, Sombart revisó el espíritu del capitalismo en una forma que le ayudaba a superar su alejamiento anterior. Mientras que antes consideraba el espíritu capitalista sobre todo como un destructor de la *Gemeinschaft* alemana y un mensajero de la mecanización sin espíritu, ahora se sentía crecientemente atraído hacia una proclamación de los valores nietzscheanos. El resultado era una división del espíritu capitalista en un elemento aventurero, empresarial, que identificaba con los alemanes, y un espíritu calculador, burgués, que asociaba con los extranjeros. La centralidad de la voluntad habría de "permanecer como la base continua del trabajo de toda la vida [de Sombart]", en opinión de Mitzman.[22] También aquí vemos la obra de la tradición selectiva que ayuda a forjar la tradición modernista reaccionaria. Tanto en su análisis de la aportación del "espíritu judío" al desarrollo del capitalismo como en su polémica de tiempos de guerra contra "el espíritu de

[22] Mitzman, *Sociology and Estrangement*, pp. 237-238. Sombart alabó la "búsqueda ilimitada de poder, el gusto apasionado por el trabajo... y el pronunciado talento intelectual-vitalista" del empresario capitalista en "Der kapitalistische Unternehmer", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 29 (1909), pp. 689-758. Creía Sombart que el académico y el empresario impartían una dimensión estética y entusiasta a una vida amenazada por el cálculo económico. Véase su prefacio a *Der moderne Kapitalismus.*

Manchester", Sombart superó su alejamiento breve, pero intenso, de los alemanes y de algunos aspectos del capitalismo industrial. Al revés de Jünger, Spengler, Schmitt y Freyer, Sombart se reconcilió con el capitalismo moderno antes de la primera Guerra Mundial y no después de ella. La guerra reforzó sus opiniones básicas, pero no las creó. Tales ideas se referían a una tradición antisemítica de Europa Central, más antigua, que encontró expresión en la refinada explicación dada por Sombart del papel del "espíritu judío" en el desarrollo del capitalismo en Europa.

En los 15 años anteriores a la guerra, hubo un animado debate en la ciencia social alemana acerca de los orígenes del capitalismo en Europa, un debate donde *Die Juden und das Wirtschaftsleben* desempeñó un papel importante. Pero en la interpretación siguiente enfocaré esta obra como un documento de sentimiento modernista reaccionario más bien que como una parte de este debate, el que no ha soportado bien el escrutinio de los historiadores económicos. Como dice David Landes, "debiera haberse descartado sin miramientos como un fraude seudoacadémico, un esfuerzo pedante por conferir, mediante el uso inmoderado de referencias políglotas de pie de página, una respetabilidad académica a tonterías errantes que ya eran corrientes en simples términos alemanes".[23] Otro co-

[23] David Landes, "The Jewish Merchant — Typology and Stereotypology in Germany", *Leo Baeck Institute Yearbook* (1974), p. 22. Véanse otras críticas de Sombart en Julius

mentarista reciente, Paul Mendes-Flohr, llega a una conclusión similar: *Die Juden und das Wirtschaftsleben* marcó un punto de inflexión en la reintegración de Sombart a los alemanes, pero a pesar de sus pretensiones académicas es primordialmente un "ejercicio ideológico, preparatorio de la germanofilia que distinguiría la obra posterior de Sombart". Identificando el capitalismo despreciable con los judíos, Sombart pudo reconciliarse con Alemania.[24]

La versión dada por Sombart del desarrollo del capitalismo europeo era aproximadamente la siguiente: la transición del feudalismo al capitalismo fue básicamente un desplazamiento de una *Gemeinschaft* cristiana a una *Gesellschaft* judía. Los judíos fueron los agentes de la "comercialización de la vida económica", al introducir el espíritu de la adquisición y el cálculo en la comunidad medieval, la que se había organi-

Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (Londres, 1978), pp. 227-234; Toni Oelsner, "The Place of the Jews in Economic History as Viewed by German Scholars", *Leo Baeck Institute Yearbook* (1962), pp. 183-212; y Werner Mosse, "Weber, Sombart and Beyond", *Leo Baeck Institute Yearbook* (1979), pp. 3-15.

24 Paul R. Mendes-Flohr, "Werner Sombart's 'The Jews and Modern Capitalism': An Analysis of Its Ideological Premises", *Leo Baeck Institute Yearbook* (1976), pp. 87, 92. Mendes-Flohr se refiere a la imagen "prejuiciada y arbitraria" de los judíos presentada por Sombart, y atribuye su recepción respetuosa a la "peligrosa presunción de la vida burguesa alemana, y en particular... a la postura autodenigrante de los judíos alemanes".

zado alrededor del respeto al trabajo honesto y el precio justo.[25] La economía precapitalista había sido una economía "personal" o "natural", donde "la categoría de los bienes útiles, definidos por criterios *cualitativos,* se encuentra todavía en el centro del juicio".[26] El comerciante urbano desempeña un papel secundario por comparación con el papel de las actividades de campesinos y artesanos. El propósito de toda actividad económica sigue siendo la "creación de bienes útiles" y todavía no se ha identificado totalmente con "la producción pura de mercancías".[27] Pero los judíos habían "irrumpido como una tormenta" en la economía medieval y, en contraste con todos los propósitos naturales, reconocían la primacía de la adquisición.[28] La primacía de la economía sobre la política, la cultura, la religión y la moral había sido la contribución especial de "el espíritu judío".[29] Tres factores explicaban esta

[25] Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* p. 61, publicada en inglés como *The Jews and Modern Capitalism* (Nueva York, 1951). Todas las citas corresponden a la edición alemana de 1911. Weber criticó a Sombart porque, al concentrarse en el comercio y la adquisitividad, olvidaba las características del capitalismo moderno.

[26] *Ibid.,* p. 142.

[27] *Ibid.,* p. 148.

[28] *Ibid.,* p. 155.

[29] *Ibid.,* pp. 191-192. Sobre la asociación de los judíos con el comercio en la ideología antisemítica, véase Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, 1958), pp. 3-88; Mosse, *The Crisis of German Ideology* (Nueva York, 1964), pp. 126-145; y *Towards the Final Solution* (Nueva York, 1978); Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in*

singular contribución judía al desarrollo del capitalismo en Europa: la experiencia social e histórica de los judíos en Europa, la naturaleza del judaísmo como una religión, y una psicología judía especial que propiciaba una "inclinación objetiva" hacia el capitalismo.

Sombart destacaba cuatro aspectos de la historia social de los judíos en Europa que contribuyeron a la creación del capitalismo moderno. Primero, los judíos estaban dispersos en diferentes países, de modo que tenían contactos internacionales.[30] Segundo, su existencia como forasteros los obligaba a prestar más atención a las nuevas oportunidades económicas y a preferir el racionalismo económico sobre la costumbre y la tradición locales. En opinión de Sombart, los judíos, como minoría extraña, desarrollaron una *Fremdenmoral,* un patrón doble que gobernaba la actividad económica entre judíos y no judíos. Pero en virtud de que los judíos realizaban la mayor parte de sus negocios con no judíos, este doble patrón se convirtió también en la norma para las transacciones entre judíos.[31] Tercero, en virtud de que los judíos habían sido excluidos de los derechos de una ciudadanía plena, desviaron su atención de la política a la economía. En consecuencia, desplegaron "cierta indiferencia ha-

Germany and Austria (Nueva York, 1964); y J. L. Talmon, *The Unique and the Universal* (Nueva York, 1965).

[30] Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* pp. 199-204.

[31] *Ibid.,* pp. 205-206.

cia el Estado en el cual vivían", indiferencia que acentuaba su papel como portadores de una "economía capitalista *mundial*".[32] Cuarto, la riqueza judía posibilitaba la banca y los préstamos, actividades "procreadoras" del capitalismo moderno.[33] Los préstamos de dinero disuelven la calidad en favor de la cantidad, la negociación triunfa sobre la actuación, y la actividad económica se transforma en un asunto "puramente intelectual".[34] Los judíos europeos representan todo lo que es universal, desarraigado, internacional y *abstracto*, en contraste con todo lo que es local, arraigado, nacionalista y *concreto*. Cuando Sombart yuxtapuso la abstracción y la inmediatez concreta de este modo, dotó a la retórica anticapitalista de la Derecha alemana de una materialización viviente de los procesos de abstracción identificados con las relaciones de intercambio. Luego disoció Sombart estas relaciones de toda sugerencia de dominación clasista o derechos de propiedad que pudiera derivar de tal lenguaje. Postone ha afirmado acertadamente que tales giros retóricos de

[32] *Ibid.*, p. 212.

[33] *Ibid.*, p. 222. Véase una crítica a las aseveraciones empíricas de Sombart acerca de la riqueza judía, en Mendes-Flohr, "Werner Sombart's 'The Jews and Modern Capitalism' "; Oelsner, "The Place of the Jews in Economic History"; y Hans Wolfram Gerhard, "Die Wirtschaftlich argumentierende Judenfeindschaft", en *Judenfeindschaft,* comp. Karl Thieme (Francfort, 1963), pp. 80-125.

[34] Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* p. 223.

la tradición antisemítica eran una "biologización" de las relaciones sociales del capitalismo.[35]

El argumento de Sombart era también un argumento de psicología social. El capitalismo en desarrollo representaba ciertas objetivaciones de un espíritu arraigado en la religión y la psicología judías. El judaísmo era una "obra de la razón" (*Verstandeswerk*), es decir, algo carente de sentimiento y emoción, que así entra en conflicto con un mundo "natural" u "orgánico". El racionalismo y el intelectualismo eran las "características fundamentales" del judaísmo, al igual que del capitalismo, y amenazaban "a lo irracional y misterioso... sensual, artístico y creativo... *La religión judía no tiene misterios*" y era la "única" religión que no tenía misterios (sin cursivas en el original).[36] No era el ascetismo protestante sino el judaísmo la fuerza que había impulsado la racionalización del mundo moderno. En segundo lugar, la religión judía tenía una afinidad electiva con el espíritu del capitalismo porque "todo el sistema religioso no es básicamente más que un contrato entre Dios y el pueblo escogido".[37] Era esta relación contractual la que daba a la teología judía una visión cuantitativa del pecado "separado de la personalidad cualitativa".[38] En tercer

[35] Postone, "Anti-Semitism and National Socialism".
[36] Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, pp. 242-243.
[37] *Ibid.*, pp. 244-245.
[38] *Ibid.*, p. 248.

lugar, el judaísmo había contribuido a la racionalización de la vida al sustituir los "instintos naturales" mediante la autodisciplina y la aplicación. La "idea principal que domina la teología moral judía... es que la vida es una gran lucha contra los poderes hostiles de la naturaleza humana": la naturaleza humana interior al igual que la naturaleza exterior.[39] Eran estos aspectos de la teología judía los que daban sanciones religiosas al espíritu de adquisición, cálculo y racionalización de la vida social que acompañó al desarrollo capitalista en Europa. Consciente del trabajo de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Sombart escribió: "El puritanismo es judaísmo".[40]

Los judíos tenían también una psicología colectiva distintiva. Eran muy intelectuales, carecían de sensibilidad visual y creativa, y habían "nacido representantes de la visión del mundo liberal del ciudadano abstracto".[41] Siempre trataban de captar el mundo "con la razón, antes que con la sangre fría". En la psicología colectiva judía, "el papel se opone a la sangre. La razón al instinto. El concepto a la percepción. La abstracción a la sensibilidad".[42] A sus anchas en este mundo estéril de racionalismo superficial, los judíos tenían una movilidad y una capacidad aparentemente infinitas para ajustarse a diferentes circunstancias. No

[39] *Ibid.*, p. 265.
[40] *Ibid.*, p. 293.
[41] *Ibid.*, pp. 313-318.
[42] *Ibid.*, p. 319.

era así sorprendente que destacaran en profesiones tales como el periodismo, el teatro y el derecho, que recompensaban la astucia en mayor medida que la convicción inquebrantable.

La ética y la psicología judías tenían extrañas semejanzas con el espíritu del capitalismo. La naturaleza abstracta de la sociedad capitalista "representa la contrapartida exacta del espíritu judío". Tanto en el capitalismo como en el *Geist* judío, "se disuelven todas las cualidades en el valor de cambio puramente cuantitativo", los comerciantes y vendedores sustituyen a la "actividad técnica colorida", los fenómenos culturales pierden su carácter concreto, toda la "multiplicidad anterior" se ve arrasada. Pero

> lo más importante es que este proceso que priva al mundo de sus propiedades concretas tiene éxito sobre todo porque todos los fenómenos sociales se coordinan por el dinero abstracto. El dinero nos coloca en el centro de la economía capitalista y también nos atrapa en todo lo que constituye la esencia judía. *Tanto el capitalismo como el judaísmo expresan su esencia más interior en términos de dinero* [sin cursivas en el original].[43]

Tales pasajes son típicos de la forma como transformaba Sombart un vocabulario de la teoría marxista —valor d euso, valor de cambio, etc.— en metáforas

[43] *Ibid.,* p. 329.

de la raza y la nacionalidad. Nos presentan la yuxtaposición del valor de uso y el valor de cambio que se volvieron comunes dentro del anticapitalismo romántico alemán que examinamos antes. Sombart defiende la particularidad y lo concreto frente a la universalidad y la abstracción. Pero mientras que los anticapitalistas románticos de la Izquierda, tales como Lukács, trataban de conectar el proceso del fetichismo de las mercancías a la producción capitalista, Sombart (como lo hiciera Proudhon en la Francia del siglo XIX) apuntó primero al dinero y la circulación como la fuente de la abstracción de las relaciones sociales; luego separó las fuentes de la abstracción del proceso laboral, y por último encontró en los judíos una materialización de lespíritu de abstracción.[44]

[44] Marx hizo observaciones similares en su crítica de Proudhon. Véase Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (Nueva York, 1963). Marx criticó a Proudhon por suponer la existencia del dinero como un dato sin investigar las condiciones sociales que originan un "agente de cambio especial", y por separar el dinero del modo de producción (p. 81). En *El capital* y en el capítulo sobre el dinero de *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* trad. Martin Nicolaus (Londres, 1973), pp. 115-238, Marx trata de conectar abstracciones tales como el dinero con las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, la concentración de Sombart en el poder del dinero y los judíos sucumbe ante el fetichismo. El propio Marx no era inmune. Véase su asimilación muy poco "marxista" de los judíos y el capitalismo en el desafortunado ensayo "On the Jewish Question", *Karl Marx: Early Writings,* trad. Rodney Livingstone y Gregor Benton (Nueva York, 1975), pp. 211-241.

Sombart decía que rechazaba las crudas explicaciones biológicas de la persistencia, "durante varios miles de años", de la afinidad entre los judíos y el capitalismo.[45] En su opinión, la fuente de esta supuesta persistencia se encontraría en factores geográficos. "La importancia histórica mundial" de los judíos residía en el hecho de que eran un pueblo "oriental" o desértico que vagaba por todo el norte europeo produciendo así la síntesis económico-cultural llamada capitalismo moderno. Los "instintos nomádicos" que los judíos habían desarrollado como pueblo desértico, pero que luego habían sido reprimidos durante varios siglos, resurgían "bajo la influencia del exilio europeo". Era el destino de los judíos el de permanecer como un pueblo errante

[45] Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* pp. 384-385. Aunque Sombart no era un racista biológico burdo, no vaciló en imputar a los judíos un "carácter antropológico... así como... una esencia espiritual que ha permanecido constante durante varios miles de años". Este carácter desarraigado, vagabundo, comercial y prestamista no constituía una descripción amable. Además, Sombart jugaba con la idea de que la "iluminación" del "problema racial" podría provenir de una investigación de las "propiedades químicas de la sangre", aunque por el momento era inconcluyente el estado del conocimiento frente a los argumentos de los "teóricos racistas" (pp. 350-351). Este tono académico y científico era común en gran parte de la ideología antisemita del periodo. En un folleto de 1912, *Die Zukunft der Juden,* Sombart era menos circunspecto. Afirmaba que los judíos constituían un elemento extraño, totalmente incompatible con la cultura alemana. Los alemanes deben protegerse contra la "bastardización" frenando la influencia judía en la vida intelectual y cultural.

y desértico. Simplemente a resultas de ciertos procesos de selección natural darwiniana, los rasgos de carácter asociados con el arraigo a la tierra se reprimían a favor de los rasgos conectados con el comerciante nómada o urbano.[46]

Cuando los judíos errantes llegaron a Europa, se encontraron con pueblos formados por el contexto geográfico y ecológico completamente diferente de "el bosque". Los pueblos boscosos estaban adaptados a lo misterioso, inmediato, ensoñador y concreto. Las comunidades nórdicas de campesinos y artesanos eran "vivientes, orgánicas... y maduras". Los días brillantes y las claras noches de Luna de los desiertos alentaban la abstracción y la racionalidad y desalentaban la "percepción sensorial y una relación emocional" con la naturaleza interior y exterior. En el desierto, donde los rebaños del pastor podían crecer con rapidez y ser destruidos con igual rapidez por la enfermedad o el hambre, la idea de la adquisición y la producción ilimitadas se arraigó como jamás podría haberlo hecho en una comunidad agrícola asentada. Fue el nomadismo el que elevó primero la cantidad sobre la calidad en la vida económica. El capitalismo había sido el producto del "desierto interminable", más bien que del bosque arraigado. La metáfora del desierto y el bosque recurre en las discusiones de Sombart sobre el dinero y la esencia judía. El dinero une "ambos

[46] Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, pp. 403, 407-408, 415.

factores de la esencia judía, el desierto y el vagabundeo, el saharismo y el nomadismo". Los judíos y el dinero comparten varias características: ausencia de todo carácter concreto, transitoriedad, desarraigo, obsesión con las concepciones abstractas-cuantitativas. No es sorprendente que fuesen los judíos quienes "descubrieron todos los secretos ocultos en el dinero... reconocieron sus poderes increíbles... se hicieron amos del dinero y, a través del dinero... se hicieron amos del mundo".[47] Mientras que Max Weber había definido el capitalismo moderno por su concentración en la búsqueda metódica, racional, del beneficio, Sombart recurrió a la ecuación más popular del capitalismo con el mercado. Identificando el capitalismo con la dominación del dinero y la abstracción por sí misma, e identificando luego estos males con los judíos —quienes eran fuerzas no alemanas y antialemanas—, se reconciliaba Sombart con sus compatriotas alemanes. Alemania era la tierra del bosque profundo, oscuro, de valor de uso. *Die Juden und das Wirtschaftsleben* utilizaba con frecuencia la retórica *völkisch* del paisaje alemán amenazado por el racionalismo urbano, al mismo tiempo que conjuraba el familiar mito antisemítico del tremendo poder de los judíos. Como lo sugerían los comentarios de Horkheimer y Adorno, una obra tal como *Die Juden und das Wirtschaftsleben* proveía un conjunto de metáforas a cuyo derredor

[47] *Ibid.*, pp. 421-427.

podrían encontrarse la gran industria y los *junkers* en el terreno común de la oposición retórica a la esfera de la circulación. Ya fuese o no su intención, Sombart dio a la unión del hierro y el centeno una de sus elaboraciones ideológicas más elocuentes.

En opinión de Sombart, dos ideas dominaban el capitalismo moderno: la adquisición y la racionalización económica. A su vez, la racionalización económica seguía dos direcciones generales. La primera era la planeación racional de la producción y el predominio de la racionalidad de medios a fines sobre la tradición y la costumbre. La segunda era una tendencia más general hacia la reducción de todos los valores, dentro y fuera del proceso productivo, a valores monetarios y al cálculo numérico. El capitalista típico-ideal correspondía a estas dos tendencias de la racionalización. Combinaba "dos naturalezas esencialmente diferentes... en una unidad... Dos almas viven en el empresario capitalista", el dinámico que se arriesga y el comerciante calculador.[48]

El empresario tiene "una misión que cumplir". Sacrifica su vida por esta tarea y está obsesionado con una "necesidad de realización" (*Verwirklichungbedürfnis*) de su voluntad interior dentro del mundo externo. Por otra parte, el comerciante (*Händler*) es un hombre cuya sensibilidad e imaginación se concentran en el valor monetario de las cosas. Para él, "el

[48] *Ibid.*, pp. 186-189.

mundo es un gran mercado". Parafraseando a Marx, se refería Sombart al empresario como el elemento "constante y al comerciante como el elemento variable" de la economía capitalista. La constancia del empresario es evidente en su capacidad para concentrar su voluntad en una "meta distante" cuyo logro constituye el "fundamento de su carácter". El comerciante variable debe cambiar sus actividades de un momento a otro y adaptarse a las cambiantes condiciones del mercado. El empresario es un "descubridor, inventor, conquistador y organizador" cuya decisión personal y cuyo conocimiento de los hombres conducían a un desempeño mejor. En suma, es un héroe de la producción. Por otra parte, el comerciante es indiferente al objeto específico que se produzca. Se encuentra a sus anchas en un mundo de especulación, cálculo y circulación. Por último, en la economía alemana ha ocurrido una "comercialización de la industria". Ha crecido el poder de los bancos sobre la industria. El predominio de la circulación sobre la producción ha transformado las economías modernas en "sociedades de comerciantes".[49]

[49] *Ibid.*, pp. 189-192, 129-130. Sombart señalaba a la *Allgemeine Elektrizität Gesellschaft* (AEG), bajo la dirección de Walter Rathenau, como "el ejemplo más instructivo" de la comercialización de la industria. Werner Mosse, en "Weber, Sombart, and Beyond" (*Leo Baeck Institute Yearbook,* 1979), pp. 3-15, observa que los empresarios antisemitas de Alemania se referían a la empresa como el *Allgemeine Judengesellschaft* (Negocio Judío General). Véase también

Sombart consideraba la comercialización de la industria en el capitalismo moderno como una prueba de la presencia del *Geist* judío, así como la creación de notas de crédito y la bolsa de valores había indicado su presencia en un periodo anterior del desarrollo capitalista.[50] Los judíos estaban más calificados para ser comerciantes que empresarios porque su deficiencia de un "sentimiento por lo orgánico y natural" les daba una ventaja en el capitalismo moderno pospatriarcal, racionalizado.[51] En efecto, la correspondencia entre la psicología judía y la actividad mercantil no podría haber sido más exacta.

> El comerciante vive en los números, y los números han sido siempre el elemento de los judíos... Provéase al hombre sobrio, cuidadoso, exactamente calculador, de una fuerte dosis de fantasía combinatoria —algo con lo que está bien equipado el judío— y tendremos frente a nosotros al perfecto especulador bursátil en toda su plenitud.[52]

No es sorprendente que los judíos fuesen los "padres de la publicidad moderna", ya que ésta era una de las prácticas económicas destinadas a "atrapar a los clien-

la discusión de Rathenau que presenta James Joll en *Three Intellectuals in Politics: Blum, Rathenau, Marinetti* (Nueva York, 1965).

[50] Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* pp. 61, 69, 94.

[51] *Ibid.,* p. 332.

[52] *Ibid.*

tes con precios bajos" y no por la alta calidad.[53] El papel central desempeñado por los judíos en el desarrollo de la moderna tienda de departamentos era otra indicación de su "completa indiferencia" al contenido real de la producción económica. Estas tiendas posibilitaban la "yuxtaposición tosca de artículos pertenecientes a las ramas y los usos más diversos concebibles".[54]

Die Juden und das Wirtschaftsleben presentaba algunos ejemplos tomados de la economía alemana para ilustrar la yuxtaposición paralela de alemanes y judíos con la producción y la circulación. Sombart contrastaba a Krupp y Siemens, "empresarios de viejo estilo" que se identificaban con la producción de un bien particular, con los capitalistas más nuevos, comercializados y "sin color", tales como Walter Rathenau, quien se mostraba indiferente al objeto específico que se produjera. Sombart expresó sucintamente la yuxtaposición como sigue: "El cristiano asciende al cielo como un ingeniero, mientras que el judío lo hace como un agente viajero o un empleado".[55] Los judíos se inclinan por el valor de cambio abstracto, en contraste con el valor de uso concreto de la economía "cristiana".

La transferencia de las categorías de la teoría social en las categorías de la raza y la nacionalidad, hecha por Sombart, tenía implicaciones profundamente im-

[53] *Ibid.*, pp. 165-166.
[54] *Ibid.*, p. 178.
[55] *Ibid.*, p. 134.

portantes para su concepción de la tecnología, como se aclara en el pasaje siguiente:

> En su esencia, el capitalismo no significa otra cosa que la disolución de los procesos económicos en dos elementos constitutivos: *tecnología y comercio, y* [*subsecuentemente*] *la primacía del comercio sobre la tecnología.* Así pues, la industria capitalista ofreció desde el principio, a los judíos, la oportunidad para dedicarse a una actividad *acorde con su carácter* [sin cursivas en el original].[56]

Pasajes como éste eran típicos del "anticapitalismo alemán" de Sombart.[57] Si el capitalismo favorecía la primacía del comercio sobre la tecnología, el anticapitalismo significaba simplemente la inversa de esta relación, haciendo que la tecnología predominara sobre el comercio. Ideológicamente, esto significaba que la tecnología debía incorporarse a un universo alemán, cristiano, de valor de uso, que luchaba contra un universo ajeno, internacional, judío, de valor de cambio. Las concepciones de Sombart sobre la conexión existente entre el *Geist* judío y el espíritu del capitalismo proveían un fundamento para la incorporación de la tecnología moderna al alma alemana.

Fue en *Die Juden und das Wirtschaftsleben* y en *Deutscher Sozialismus,* publicado en 1934, donde Som-

[56] *Ibid.,* p. 132.
[57] Véase Wolfgang Hock, *Deutscher Antikapitalismus* (Francfort, 1960).

bart dedicó sus mayores esfuerzos a la relación entre los alemanes, los judíos y la tecnología. Pero entre 1911 y 1934, se ocupó de este tema en varias otras obras. *Der Bourgeois* (1913) declaraba a los alemanes inocentes de toda participación en la creación del capitalismo.[58] Los pueblos y las naciones de Europa habían manifestado variables inclinaciones hacia el capitalismo. Los celtas, por ejemplo, eran "poco inclinados" hacia el capitalismo, mientras que los pueblos "muy inclinados" hacia el capitalismo eran los "pueblos heroicos" (los romanos, venecianos, ingleses y alemanes) y los "pueblos comerciantes" (los florentinos, escoceses y judíos).[59] En contraste directo con Max Weber, Sombart veía en el "escolasticismo" católico una causa fundamental de la racionalización de la vida que había contribuido al surgimiento del capitalismo; en el protestantismo veía una fuente de "indiferencia" hacia la actividad económica, de base religiosa.[60] Al

[58] Werner Sombart, *Der Bourgeois* (Leipzig, 1913), traducido al inglés como *The Quintessence of Capitalism,* por M. Epstein (Nueva York, 1967). Las citas siguientes corresponden a esta traducción. *Händler und Helden* (Comerciantes y héroes) (Munich, 1915); *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Munich, 1927). Sobre *Der Bourgeois,* véase Mitzman, *Sociology and Estrangement,* pp. 243-254. Sobre *Das Wirtschaftsleben* y la obra de Sombart durante la República de Weimar, véase Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany* (Princeton, N. J., 1969), pp. 49-78.

[59] Sombart, *The Quintessence of Capitalism,* pp. 201, 214-215.

[60] *Ibid.,* pp. 236-250.

explicar que sus ideas habían "experimentado escaso cambio" desde la publicación de *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* Sombart imputaba de nuevo la responsabilidad por el espíritu capitalista moderno a los judíos y al judaísmo, sin reservas.[61]

Händler und Helden (Comerciantes y héroes) fue una polémica de tiempos de guerra muy similar a la que presentara Spengler en *Preussentum und Sozialismus.* Alemania era la nación de los héroes en guerra con Inglaterra, la nación de los comerciantes.[62] En los años anteriores a la guerra, el "espíritu mercantil" (*Händlergeist*) era idéntico al *Geist* judío. Durante la guerra, Sombart cambió de enfoque. Ahora era Inglaterra la "nación comerciante" consumida con intereses comerciales y totalmente privada de todo "valor cultural".[63] La euforia nacional de agosto de 1914 representaba la reunión del nacionalismo y el anticapitalismo, síntesis a la que llamaba Sombart "el socialismo alemán". Celebraba Sombart el estallamiento de la guerra como una victoria del idealismo alemán —Goethe, Schiller, Fichte, Hegel, Nietzsche y Bismarck (!)— sobre el *ethos* adquisitivo que había amenazado con hundir a la Alemania de antes de la guerra en "la

[61] *Ibid.,* p. 265. Sombart se centraba de nuevo en el doble patrón de los judíos en la actividad económica y el préstamo de dinero como la actividad capitalista básica que disuelve la calidad en la cantidad.

[62] Sombart, *Händler und Helden,* p. 14.

[63] *Ibid.,* p. 50.

oleada cenagosa del comercialismo".[64] Las metáforas de *Händler und Helden* mostraban la guerra contra Inglaterra como una cruzada contra el espíritu capitalista.

En *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus* (La vida económica en la época del alto capitalismo), traducía de nuevo Sombart las categorías políticas y económicas a términos nacionales y raciales cuando definió específicamente el captialismo moderno como una síntesis alemana-judía. La "raza germánica" aportó un impulso visionario, una voluntad fáustica, la perseverancia y la tenacidad, mientras que "la raza judía" ofrecía "gran laboriosidad, un gusto por la especulación, gran capacidad contable, entendimiento de la naturaleza humana y un hambre de progreso".[65] La discusión de alemanes y judíos a manos de Sombart permitía una aceptación del capitalismo, pero era una aceptación selectiva. El burgués antiguo difería del moderno hombre de negocios en la misma forma en que la producción para el uso difería de la producción para el intercambio y la adquisición.[66] No era sorprendente que Sombart atacara lo que llamaba el capitalismo "moderno" porque promovía la especulación, la "fría razón", y la disminución de la ética mercantil, y defendiera las virtudes empresaria-

[64] *Ibid.*, p. 145.
[65] Sombart, *Das Wirtschaftsleben*, p. 26.
[66] Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, pp. 154, 164-166, 170-176.

les anteriores que subsistían, en su opinión, en las empresas pequeñas y medianas.[67] El empresario, con su "instinto irracionalista-emocional-voluntarista por la invención, el poder y la actividad económica", era la fuerza motriz del capitalismo moderno.[68] Esta fuerza motriz estaba amenazada por su división en tres personalidades distintas: el capitán de industria, el comerciante u hombre de negocios, y el financiero.[69] En el capitalismo avanzado, el comerciante y el financiero habían derrotado al capitán de industria y así amenazaban con extinguir el espíritu empresarial que era el cimiento de todo el sistema. Presentando el crecimiento del capitalismo monopólico y oligopólico como un resultado del creciente predominio del aspecto judío de la síntesis alemana-judía llamada capitalismo moderno, la construcción de Sombart transformaba los resentimientos anticapitalistas en el odio antijudío.

Antes de la guerra, las opiniones de Sombart sobre la tecnología eran ambivalentes. En *Der Bourgeois* describía la tecnología como una parte del complejo más amplio del racionalismo moderno que trataba de dominar y reprimir el "mundo natural con su plenitud de vida... una plenitud que ha sido despedazada".[70] Pero junto con la ciencia natural, Sombart empezó a ver la tecnología como una exteriorización del

[67] *Ibid.*, pp. 183-185.
[68] Sombart, *Das Wirtschaftsleben*, pp. 9, 12.
[69] *Ibid.*, pp. 15-16.
[70] Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, p. 319.

"espíritu germánico-romano" que contrastaba marcadamente con el espíritu judío especulador.[71] Al incorporar la tecnología a las tradiciones alemanas, nacionales, la separaba Sombart de un ajeno mundo de abstracción.

En *Händler und Helden*, Sombart hace las paces con la tecnología. "Ya no necesitamos temerla", porque ahora está claro su propósito. Las armas de la guerra han aclarado "de nuevo" cuál es "el significado del progreso técnico... Todo lo que antes parecía carente de sentido ha asumido significado e importancia, ya que ha derivado su mérito de un valor más alto y, para nosotros, más elevado".[72] Los valores más altos y elevados a los que hacía referencia Sombart eran los de la nación y las virtudes del nacionalismo: deber, sacrificio, *Gemeinschaft*, honor, valor, autoridad. La tecnología recuperó un significado cultural al servicio de la nación. Como Spengler y Jünger, consideraba Sombart la guerra como un reducto de acción no capitalista, o incluso anticapitalista, que quedaba fuera de la red de relaciones de intercambio, de modo que podía dar a la tecnología el significado que había perdido en el mundo comercial.

En el periodo de la posguerra, Sombart continuó considerando la tecnología como el "verdadero vástago del espíritu revolucionario, europeo, fáustico".[73] La tec-

[71] *Ibid.*, p. 333.
[72] Sombart, *Händler und Helden*, p. 125.
[73] Sombart, *Das Wirtschaftsleben*, p. 78.

nología era inseparable de la naturaleza sistemática de la ciencia moderna, de modo que poseía una "tendencia inmanente a la expansión ilimitada y casi automática del conocimiento técnico".[74] Los análisis de las cuestiones tecnológicas hechos por Sombart combinaban las explicaciones fácticas de las fuentes energéticas con referencias más oscuras a la emancipación de "los límites de la naturaleza viviente". Seguía hablando Sombart de la tragedia del empresario heroico, pero añadía otro héroe olvidado, el ingeniero autosacrificado, rodeado por todos lados de la "falta de sentido de nuestra cultura material". La "conclusión más importante" derivada por Sombart de su análisis de la tecnología era que la búsqueda del beneficio capitalista estaba en conflicto con la forma del avance técnico más favorable para la nación.[75] Pronto se puso en claro, en su *Deutscher Sozialismus,* publicado un año después de la toma del poder por parte de los nazis, que la retórica anticapitalista de Sombart no era incompatible con el nacionalsocialismo o la tecnología moderna, y ni siquiera con el capitalismo moderno.

Era clara la meta que se había fijado Sombart en *Deutscher Sozialismus.* Buscaba una "visión unificada de diferentes problemas sociales contemporáneos desde el punto de vista de una convicción nacionalsocialista".[76] Creía Sombart que los autores que simpatizaban

[74] *Ibid.,* p. 85.
[75] *Ibid.,* p. 96.
[76] Sombart, *Deutscher Sozialismus,* p. xii. Lebovics sub-

con el nacionalsocialismo habían olvidado la importancia de la teoría y que había llegado el momento de la "investigación responsable", la que a menudo asume "cierta distancia de la política cotidiana", para contribuir a la difícil tarea de combinar el nacionalismo y el socialismo.[77]

Los temas del *Deutscher Sozialismus* no eran nuevos. Era una censura de una "época económica" afortunadamente desaparecida.[78] El siglo XIX había sido la época de la "intelectualización" (*Vergeistung*) y el "eclipse del alma" (*Entseelung*), como era evidente en la naturaleza de las formas modernas del trabajo y el ocio.[79] Había sido una época de "despersonalización y objetivación" (*Versachlichung*) y era la época de la erosión de la individualidad a favor del trabajo, el vestido, la vivienda y la cultura uniformes.[80] La causa de esta época racionalizada y sin alma no era

raya que en *Deutscher Sozialismus* hizo Sombart las paces con el industrialismo moderno, *Social Conservatism and the Middle Classes,* pp. 76-77. Véase también Werner Krause, *Werner Sombart's Weg vom Kathedersozialismus zum Faschismus* (Berlín Oriental, 1962), donde se analiza la relación de Sombart con los nazis.

[77] *Deutscher Sozialismus,* p. xvi.

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.,* pp. 17-18. La aseveración siguiente es típica del análisis de Sombart: "Cada trabajador se ve obligado a dejar su alma en el vestíbulo, antes de entrar a la fábrica inmensa, burocratizada" (p. 18).

[80] *Ibid.,* p. 20. Sombart describía la "tendencia hacia la uniformidad" como "la forma moderna como aparece la plaga" (p. 20).

difícil de encontrar. Era el predominio de la economía sobre todas las otras esferas y valores: la belleza, la fuerza, la bondad, la sabiduría, el talento artístico, el nacimiento, la tradición familiar y la raza, para sólo nombrar algunos.[81] Pero la característica más singular de la época económica había sido claramente la subordinación de la política a la economía manifestada en el ascenso de empresarios y proletarios al centro de la actividad política. El proletariado no ofrecía una opción frente a una época completamente degenerada. Por el contrario, era su "producto característico... Las clases y la lucha de clases eran vástagos auténticos de la época económica".[82]

Finalmente, las cosas estaban cambiando para mejorar. El "nuevo espíritu" del socialismo alemán "no era otro que la renuncia de la época económica en conjunto".[83] Nada había sufrido más de la influencia maligna de la época económica que la idea del socialismo en sí misma. Ninguna teoría había hecho más que el marxismo para dañar y pervertir esta idea. En opinión de Sombart, el marxismo no sólo reflejaba la primacía de los intereses económicos. En efecto, proclamaba el ascenso de la fábrica moderna "sin alma" como un paso progresista.[84] Un socialismo específica-

[81] *Ibid.*, p. 21.
[82] *Ibid.*, pp. 24-25.
[83] *Ibid.*, p. 43.
[84] *Ibid.*, pp. 81, 87. La crítica de Sombart contra el marxismo incluía también su negativa a integrar cualquiera de las "grandes censuras que todos los grandes pensadores de

mente alemán escaparía a la influencia corruptora de la economía y apelaría en cambio a un sentimiento del deber, la misión nacional y el activismo. Alemania tenía la misión especial de preservar su identidad frente a la "monotonía del Este [la Unión Soviética] y el Oeste [Inglaterra, Francia y los Estados Unidos]".[85]

Los estudiosos del nacionalismo se refieren a menudo a éste como una religión secular, una descripción muy apropiada para la visión de la redención cultural presentada por el *Deutscher Sozialismus* de Sombart. Como antes, se trataba de alcanzar "una condición que llamamos *Kultur*... y de disolver la condición existente que llamamos *Zivilisation*". El logro de esta meta "sacaría a Alemania del *desierto* de la época económica" (sin cursivas en el original).[86] El socialismo alemán buscaba mucho más que una redistribución

los siglos XVIII y XIX han formulado contra la civilización moderna". Los marxistas —dice Sombart— sólo rechazan la propiedad capitalista pero aceptan la civilización moderna en su núcleo. Sobre la relación entre el cientificismo marxista y la resultante elaboración de críticas del positivismo fuera del marxismo, véase Breines, "Marxism, Romanticism and the Case of Georg Lukács", *Studies in Romanticism* (otoño de 1977), pp. 473-489; Fest, *Hitler*, trad. Richard Winston y Clara Winston (Nueva York, 1974); y George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (Nueva York, 1964). La crítica de Sombart contra el marxismo se desarrolla más ampliamente en *Proletarischer Sozialismus*, 2 vols. (Jena, 1924). Véase Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes*, pp. 64-66.

85 Sombart, *Deutscher Socialismus*, p. 159.

86 *Ibid.*, pp. 162, 160.

de las bendiciones de la época económica, completamente desacreditadas. Su meta real era la de llevar paz al alma liberándola de la "intelectualización exagerada" de nuestra vida.[87] Sombart recordaba la metáfora del desierto y el bosque que había usado en *Die Juden und das Wirtschaftsleben.* Tras un siglo de vagar por el desierto de la época económica, el pueblo alemán regresaría al bosque alemán complejo, no primitivo ni atrasado. "Manos amorosas y expertas" habían creado este bosque. Aquí estaba un retorno a la naturaleza que también apelaba a las virtudes del trabajo. Era una visión que tenía un lugar para la tecnología.[88]

Sombart retornó al examen del efecto del *Geist* judío sobre el *Volk* alemán. Insistió en que no aceptaba el racismo de base biológica, pero muchos pasajes del *Deutscher Sozialismus* eran por lo menos ambiguos. Algunas "formas espirituales dotadas de alma" particulares pueden predominar en una raza particular. "Con la ayuda de la ciencia, nunca podemos descartar una correspondencia particular entre el cuerpo y la mente, como tampoco podemos pretender que tal correspondencia sea necesaria." En opinión de Sombart, la ciencia no podía demostrar que pudiera existir más de una clase de *Geist* en una raza particular, como no podía pretender que pudiera existir un *Geist* particu-

[87] *Ibid.,* p. 165.
[88] *Ibid.,* p. 167.

lar en una sola raza.[89] En otras palabras, el *Geist* judío o negro no existe sólo entre los judíos o los negros, sino que muchos penetran también entre los alemanes. Por lo tanto, era preferible que sólo los pueblos cuyo *Geist* concordara con el *Geist* nacional en conjunto vivieran en Alemania y emigraran hacia Alemania.[90]

Desafortunadamente, el *Geist* judío había impregnado ya a toda la Alemania moderna y continuaría existiendo "aunque hubiera necesidad de aniquilar al último judío y a la última familia judía". El *Geist* judío estaba "sedimentado y objetivado en mil organizaciones... sobre todo en nuestra economía", aunque muchos bancos y la bolsa de valores estuviesen administrados por no judíos.[91] La liberación de Alemania frente al *Geist* judío era la tarea primordial que afrontaban el pueblo alemán y el socialismo alemán. Esta tarea no podría realizarse mediante la exclusión de los judíos de Alemania. Más bien, había necesidad de "transformar la cultura institucional para que ya no sirva como un baluarte del *Geist* judío".[92] El socialismo alemán equivalía al anticapitalismo, el

[89] *Ibid.*, p. 191. Aunque éste no es un apoyo decidido al racismo biológico nazi, tampoco es, como dice Lebovics, un "rechazo del racismo total de los nazis", *Social Conservatism and the Middle Classes*, p. 72. La obra de Sombart dotó de respetabilidad académica al antisemitismo popular.

[90] *Ibid.*, p. 192.

[91] *Ibid.*, p. 195.

[92] *Ibid.*

que a su vez significaba "la lucha contra el espíritu judío", una revolución cultural de la Derecha que acabaría con la dominación de la economía sobre la vida social. Aunque Sombart negaba su creencia en un racismo de base biológica, se necesita mucha credulidad para aceptar que él o sus lectores no asociaran el *Geist* judío con el pueblo judío.[93]

El *Deutscher Sozialismus* reiteraba también las opiniones de Sombart sobre la tecnología. Clamaba Sombart por un Estado autoritario que colocara la política, es decir, los valores no económicos, en control de la economía.[94] Luego podría el Estado rescatar la tecnología del abuso de los buscadores de beneficios. Las referencias de Sombart a la tecnología contenían todavía ciertos residuos de ambivalencia. Hay aquí mucho de la dominación heroica de la naturaleza, así como una cantidad igual de quejas por el trabajo deshumanizado en la fábrica moderna. Pero los fenómenos que destacaba Sombart para su crítica, el taylorismo y el fordismo, eran imputables al abuso capitalista más bien que a un *telos* tecnológico inmanente. Al revés de Spengler, Jünger, Freyer, Schmitt y Heidegger, rechazaba Sombart toda "filosofía de la tecnología" que le imputara una voluntad inherente de poder. Por el con-

[93] Véase Carlebach, *Karl Marx.*

[94] *Deutscher Sozialismus,* p. 171. Sombart aceptaba la concepción de la política que tenía Carl Schmitt como las "relaciones de amigo-enemigo" que sirven de base a las confrontaciones existenciales por encima de los cálculos de la eficiencia y el mercado.

trario, afirmaba que la tecnología era "culturalmente neutral, moralmente indiferente", y podría ponerse al servicio del bien y del mal. Era por ello muy importante que el Estado autoritario rescatara la tecnología de su abuso y distorsión a manos de los capitalistas.[95]

Sombart llamó a tal proyecto la "doma de la tecnología", frase que usó como título de una reimpresión de parte del *Deutscher Sozialismus* en 1937, y vigorosamente rechazaba las acusaciones de sus críticos de que era "enemigo de la tecnología".[96] Insistía Sombart en que sólo había criticado la "deificación" de la tecnología que ocurre cuando los individuos ya no cuestionan su significado o importancia sino que "la canonizan como el valor más alto y elevado". No debe permitirse que el capricho del inventor se salga de control. Una "tecnopolítica" debe remplazar al *laissez-faire*. El Estado debe asegurar que la tecnología sirva al bienestar común, realizando así el principio nacionalsocialista de que "el bien común precede al interés propio".[97] La obra de Sombart sobre la tecnología desplazaba diversos descontentos con la sociedad alemana moderna hacia los judíos por la vía de un anticapitalismo que se centraba en una esfera de circulación

[95] *Ibid.*, pp. 249-253, 257-258, 261-262, 264.

[96] Werner Sombart, *Die Zahmung der Technik* (Berlín, 1935). Sombart negaba que fuese un pesimista cultural, añadiendo que tenía esperanzas para el futuro porque "en los círculos de nuestro partido gobernante" estaban representadas algunas posturas "no diferentes de las mías" (p. 31).

[97] *Ibid.*, pp. 34-35.

identificada con un generalizado *Geist* judío. La serie de desplazamientos termina en un llamado a un Estado autoritario, la única institución importante de la sociedad alemana que había podido resistir los ablandamientos y corrupciones de la época económica.[98]

Por último, el *Deutscher Sozialismus* de Sombart continúa la que era su contribución central al modernismo reaccionario, es decir, la traducción del lenguaje de la teoría social al lenguaje de la raza y la transferencia de una protesta altamente emocional contra la racionalización a un conjunto de metáforas que contribuían a un nacionalismo visionario. Su defensa de lo concreto, lo auténtico y lo particular contra lo abstracto, lo falso y lo universal era una defensa de Alemania contra el *Geist* judío. En este periodo abundaban las dicotomías en la política cultural alemana. El logro de Sombart puede resumirse como sigue:

[98] Sobre la conversión de los conflictos sociales y económicos en demandas formuladas al Estado, véase Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (Nueva York, 1973); y Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston, 1975); Claus Offe, "Political Authority and Class Structure — An Analysis of Late Capitalistic Societies", *International Journal of Sociology* (primavera de 1972), pp. 72-108. Las generalizaciones acerca del capitalismo, mediano o tardío, debieran moderarse con un recordatorio del legado de la intervención estatal en la economía que era particularmente marcada en Alemania. Véase sobre este punto Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (Nueva York, 1966).

Geist *judío*	*Tecnología alemana*
Valor de cambio	Valor de uso
Oro	Sangre
Circulación	Producción
Abstracción	Inmediatez concreta
Razón	Instinto
Desierto	Bosque
Intelecto	Alma
Zivilisation	*Kultur*
Comerciante	Empresario
Socialismo internacional y capitalismo internacional	Nacionalsocialismo

Aunque Sombart afirmaba creer que el *Geist* judío y el pueblo judío no eran sinónimos, las dicotomías anteriores equivalían al antisemitismo moderno. Como sugería Horkheimer después de la guerra, la aniquilación de los judíos europeos se basó ciertamente en la administración de "la revuelta de la naturaleza" contra la abstracción. Las dicotomías que he rastreado en las obras de Sombart sugieren el contorno de una ideología que servía como sistema cultural para la incorporación de la tecnología a tal revuelta. El antisemitismo y el antimodernismo aparecían siempre estrechamente conectados. Pero formaban parte de la tradición antisemítica más elementos de modernidad que lo sugerido por algunos análisis anteriores del tema.[99]

[99] George Mosse ha revisado sus opiniones sobre este punto. Véase su prefacio a *The Crisis of German Ideology* (Nueva York, 1980).

Hasta ahora, me he ocupado de la forma en que los intelectuales literarios, filosóficos y de las ciencias sociales hicieron las paces con la tecnología. Ha llegado el momento de cambiar el enfoque y examinar la forma en que los ingenieros alemanes ubicaron la tecnología en la esfera de la *Kultur* alemana.

VII. LOS INGENIEROS COMO IDEÓLOGOS

En los capítulos anteriores hemos demostrado la existencia de un cambio cultural ocurrido entre los intelectuales derechistas, cada uno de los cuales ejerció individualmente una influencia sobre otros intelectuales literarios o académicos. Ahora voy a cambiar el enfoque de los literatos a los ingenieros alemanes. Los ingenieros leían a una o más de las figuras que analizamos antes, y se vieron influidos por ellas. Pero lo más notable es que, a partir del último tercio del siglo XIX y hasta los últimos años del régimen nazi, se desarrolló *dentro* de la ingeniería alemana una tradición modernista reaccionaria con temas similares a los que hemos examinado en los capítulos precedentes. Si los literatos trataban de ganar el nacionalismo para la causa del avance tecnológico, los ingenieros trataban de convencerse a sí mismos y de convencer a sus cohortes escépticas en los campos del derecho, la medicina, el servicio público y las disciplinas humanísticas tradicionales, de que ellos —los ingenieros— y los resultados de sus esfuerzos —los artefactos de la segunda revolución industrial— pertenecían a la *Kulturnation*. Mientras que Jünger y los demás eran políticos culturales

sobre todo, la política cultural de los ingenieros servía también a intereses pragmáticos: los deseos de un reconocimiento político mayor, de un prestigio y una posición iguales a los de las profesiones más antiguas, especialmente la del derecho, y de mayor resistencia frente al Estado y, en los últimos años de la República de Weimar, más empleos y la terminación de las restricciones sobre los avances técnicos y el rearme.

Había algunos alemanes, tales como Walter Rathenau, el director de la mayor corporación eléctrica, el arquitecto Peter Behrens, organizador del *Werkbund* alemán, y los arquitectos y artistas del Bauhaus, que consideraban posible y necesaria una síntesis especial de las tradiciones nacionales y los desarrollos internacionales. Los escritos de Rathenau, en particular, combinaban una visión tecnocrática de la productividad con ciertas concepciones espiritualizadas de la tecnología. Había también algunos ingenieros que creían que la *Technik* y la *Kultur* deberían combinarse en una forma que evitara las peores consecuencias del daño ambiental y de la dureza comercial, y creían que esto podría y debería hacerse dentro de un marco liberal y/o socialdemócrata.[1] Pero los ingenieros en general no eran cosmopolitas. Por el contrario, los políti-

[1] Sobre Rathenau, véase James Joll, *Three Intellectuals in Politics: Blum, Rathenau, Marinetti* (Nueva York, 1965); Maier, *Recasting Bourgeois Europe: Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade after World War I* (Princeton, N. J., 1975). Sobre Behrens y los Bauhaus, véase Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (Nueva York, 1968).

cos culturales de la ingeniería alemana empezaron a conciliar la tecnología y la cultura en una síntesis nacionalista mucho tiempo antes de la primera Guerra Mundial. Y cualesquiera que fuesen los intereses pragmáticos que motivaban a los ingenieros alemanes, sus tradiciones ideológicas también abrían la puerta a la nazificación.

El hecho de que los ingenieros se vieran atraídos hacia el nazismo no encaja muy bien en la teoría sociológica convencional. Thorstein Veblen, por ejemplo, esperaba que los ingenieros fuesen completamente indiferentes a la política, o se sintieran atraídos por los "soviets de técnicos", contrastando la producción para el uso con la producción para el beneficio.[2] Incluso un observador tan sensible al grado de irracionalidad del régimen nazi como Franz Neumann encontraba difícil creer que los ingenieros pudieran participar en el fanatismo ideológico del régimen de Hitler. En su obra clásica, *Behemoth,* escribió Neumann que había un antagonismo agudo entre el "carácter mágico" de

[2] Thorstein Veblen, *The Engineers and the Price System* (Nueva York, 1963). Sobre la ideología y la tecnología, véase Daniel Bell, *The End of Ideology* (Nueva York, 1962); y *The Coming of Post-Industrial Society* (Nueva York, 1973); y Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology* (Nueva York, 1976). En los años sesenta, algunos observadores interpretaron a los ingenieros como parte de una "nueva clase trabajadora" que respondería a la brecha existente entre la posibilidad tecnológica y la realidad capitalista con una política radical. Véase Andre Gorz, *Strategy for Labor* (Boston, 1968).

la propaganda nazi y la naturaleza racional de los procesos de producción en la sociedad industrial. En virtud de que los ingenieros practicaban lo que Neumann llamaba "la vocación más racional", experimentarían este antagonismo con suma intensidad, verían la ideología nazi como "basura", y serían uno de los primeros grupos sociales en romper con el régimen de Hitler.[3] Neumann estaba equivocado. Si los ingenieros tenían recelos acerca de las políticas de Hitler por razones puramente técnicas, con pocas excepciones importantes, se guardaron tales reservas. No hubo ninguna revuelta de los ingenieros contra los ideólogos nazis, con quienes compartían buen número de posiciones en la teoría y en la práctica.

En sus memorias afirmaba Albert Speer que su error fue el del artista y arquitecto que permanece indiferente a la política, el "tecnócrata apolítico" que hace el trabajo del diablo sin plantearse interrogantes problemáticos. Speer —ministro de armamentos de Hitler desde 1942 hasta 1945— criticaba a quienes, como él mismo, se ocupaban "de sus propios asuntos y lo menos posible de lo que estaba pasando en otra parte".[4]

[3] Franz Neumann, *Behemoth*, p. 471. Véase también la posdata de Gert Schafter a la primera edición alemana de *Behemoth* (Francfort, 1978), "Franz Neumanns *Behemoth* und die heutige Faschismusdiskussion", pp. 665-776.

[4] Citado en Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs: Zum politischen verhalten du technischen Intelligenz in Deutschland* (Francfort, 1970), p. 122. Sobre el entrelazamiento de los puntos de vista tecnocráticos e ideológicos en

La leyenda de Speer, el juicio de Eichmann y las exposiciones de Hannah Arendt sobre la "banalidad del mal", así como las visiones weberianas de la jaula de hierro, refuerzan nuestra visión del tecnócrata y el funcionario cuya ideología es la del funcionamiento suave y la obediencia sin crítica. Ciertas investigaciones históricas recientes han empezado a cambiar esta percepción. Un historiador de Alemania Occidental, Karl-Heinz Ludwig, ha escrito una historia exhaustiva de la relación existente entre los ingenieros alemanes y el nacionalsocialismo, señalando un "anticapitalismo de los técnicos" que data del siglo XIX. Sostiene Ludwig que la incorporación de los ingenieros a grandes empresas industriales generó sentimientos anticapitalistas que los nazis explotaron con gran éxito.[5] El material que presentaré en este capítulo y el siguiente deberá aclarar que la tradición predominante entre los ingenieros alemanes era fuertemente ideológica y se fundía con el nazismo en aspectos importantes. Cuando

el régimen nazi, véanse las memorias de Hans Kehrl, ingeniero y ministro del ministerio de armamentos: *Krisenmanager im Dritten Reich* (Düsseldorf, 1978), y la posdata de Erwin Viefhaus, "Zwischen Technokraten und Burokraten", pp. 531-546.

[5] Ludwig, *Technik und Ingenieure im Dritten Reich* (Kronigstein, 1979); y el ensayo muy fino de Rabinbach sobre la combinación de la ideología y la tecnología en la oficina del propio Speer, *Amt Schönheit der Arbeit* (Oficina de la Belleza del Trabajo), "The Aesthetics of Production in the Third Reich", en *International Fascism*, comp. George Mosse (Beverly Hills, Calif., 1979).

se yuxtaponen ideólogos e ingenieros se subestima la medida en que los propios ingenieros eran ideólogos. Durante el periodo crucial iniciado en 1936, los ingenieros alemanes optaron por la búsqueda de metas ideológicas, aunque tales cursos de acción fuesen contrarios a la racionalidad funcional, de medios a fines.[6] El entendimiento de la tradición modernista reaccionaria dentro de la ingeniería ayuda a explicar estas lealtades y aclara cómo configuraron los nazis sus llamados a los ingenieros. Antes de examinar el atractivo del nazismo para los ingenieros en la República de Weimar, o la administración de la tradición modernista reaccionaria en la propaganda nazi, revisaremos sus orígenes y su desarrollo entre los ingenieros.

El dilema cultural de los ingenieros alemanes era el siguiente: ¿Cómo podría integrarse la tecnología en una cultura nacional que carecía de fuertes tradiciones liberales y que promovía intensos sentimientos románticos y antiindustriales? La tecnología tendría que legitimarse sin sucumbir a la racionalidad de la Ilustración. Al igual que los literatos, los ingenieros querían demostrar que el avance tecnológico era compatible con la revuelta del nacionalismo alemán contra el positivismo. También se esforzaban por separar la tecnología de la red de racionalismo liberal con la que se

[6] Era la naturaleza no utilitaria de los regímenes totalitarios, no su naturalza monolítica, lo que destacaba Arendt en *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, 1958), esp. "Totalitarianism in Power", pp. 389-459.

le había asociado en Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos. La política cultural de los ingenieros creaba un conjunto de símbolos, palabras claves y metáforas emocionalmente cargadas que establecían un puente entre la conciencia sindical de los ingenieros y el oleaje más global del nacionalismo alemán.

El desarrollo industrial patrocinado por el Estado en ausencia de una fuerte tradición liberal en la economía y en la política se reflejó en las ideas centrales y los ideales de los ingenieros alemanes desde el decenio de 1870 hasta el de 1930. Ludwig ha llamado "anticapitalismo de los técnicos" a las tradiciones de los ingenieros en este periodo, y destaca cuatro componentes principales. Primero, la tecnología emanaba de los impulsos más profundos de la *Kultur* alemana y no del materialismo desencantado de la *Zivilisation* occidental; segundo, las crisis culturales, políticas y económicas de la sociedad alemana moderna no se debían a la máquina sino a su abuso por parte de intereses capitalistas privados; tercero, el bienestar de la comunidad nacional sólo podría ser protegido por un Estado fuerte, el que debería predominar sobre los intereses económicos privados; y cuarto, los ingenieros tenían un papel central en la provisión de los conocimientos requeridos por Alemania en una época de guerra tecnológica. Sostiene Ludwig que estas ideas expresaban una protesta contra la incorporación de la producción tecnológica al sistema de beneficio e intercambio, y que contribuyeron a la atracción del nacio-

nalsocialismo para los ingenieros.[7] Esto es plausible sin duda. Pero la forma estatista asumida por el anticapitalismo alemán se debía a la combinación particular del desarrollo capitalista y la ausencia de una fuerte tradición liberal.

La política cultural de los ingenieros alemanes abrevaba en tres fuentes principales. La primera era una tradición interna de la ingeniería presentada en las revistas de las asociaciones nacionales de ingeniería y por los profesores de ingeniería en las famosas universidades técnicas de Alemania. Los mandarines de las universidades técnicas compartían con sus similares humanistas el rechazo cultural de la Ilustración y eran particularmente sensibles a la necesidad de volver compatible la tecnología con la cultura idealista de las universidades alemanas. La segunda fuente eran los ensayos y libros escritos por ingenieros y polemistas independientes que trataban de forjar lazos entre la revolución conservadora y el anticapitalismo alemán de los ingenieros. Tercera, el Partido Nazi dirigió su propaganda a los ingenieros desde mediados de los años veinte. Estas tres fuentes se traslapaban. Las dos primeras creaban un clima cultural donde, en las profundidades de la depresión, el nacionalsocialismo podía

[7] Ludwig, *Technik und Ingenieure*, pp. 15-102. El anticapitalismo entre los ingenieros es análogo al anticapitalismo romántico entre los intelectuales literarios por cuanto ambos denuncian el intercambio capitalista. En la Derecha política, ambas tradiciones alemanas proclamaban el estatismo en lugar del mercado.

presentarse como la fuerza que servía para liberar a los ingenieros de las distorsiones creadas por las relaciones de intercambio en nombre de un glorioso futuro nacionalista no contaminado por el grosero comercialismo.[8] Me ocuparé ahora de las dos primeras fuentes, y en el capítulo siguiente examinaré las concepciones del nacionalsocialismo en el campo de la tecnología.

Los ingenieros alemanes estaban unidos en dos organizaciones nacionales particularmente importantes para la elaboración de una defensa cultural de la tecnología. La *Verein Deutscher Ingenieure* (Asociación de Ingenieros Alemanes, en adelante VDI), fundada en 1859, era la mayor de las asociaciones de ingenieros.[9] A través de su revista mensual, *Technik und Wirtschaft* (Tecnología y Economía), y mediante sus esfuerzos para aumentar la influencia política de los ingenieros, la VDI pedía el "trabajo técnico al servicio de la comunidad" (*technische Gemeinschaftsarbeit*). El *technische Gemeinschaftsarbeit* tenía dos implicaciones: primera, que existía una unidad de intereses entre los ingenieros y sus empleadores, especialmente las nuevas grandes corporaciones basadas en la quími-

[8] Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969), pp. 128-130 y 213-227. Sobre la capacidad del nacionalsocialismo para presentarse como un movimiento que busca la liberación de la tecnología frente a las relaciones de intercambio, véase Ludwig, *Technik und Ingenieure*, p. 90.

[9] Véase Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs*, pp. 18-71.

ca y la electricidad; y segunda, que el bienestar nacional requería una activa intervención estatal en la economía y el aliento al progreso técnico.[10] El mensaje de las publicaciones de la VDI era la esperanza productivista, tecnocrática, de que la unidad de intereses entre el Estado, el capital y el trabajo técnico volvería obsoletos los conflictos clasistas.[11] Los ingenieros habrían de desempeñar un papel crucial en lo que Charles Maier ha llamado las "estrategias de la defensa burguesa".

Technik und Wirtschaft no era el vehículo primordial de los ideólogos entre los ingenieros. Ese vehículo era la revista mensual de la *Verband Deutscher Diplom-Ingenieure* (Unión de Ingenieros Alemanes con Grados Universitarios, en adelante VDDI), llamada *Tech-*

[10] *Ibid.*, pp. 51-58. Hortleder subraya el control de la VDI por los líderes de la gran industria. Su concepción de la integración del capital, el trabajo y el Estado alrededor de una retórica de interés común más allá del conflicto clasista es similar a la concepción de los desarrollos norteamericanos presentada por David Noble en *America by Design: Science, Technology and the Rise of Corporate Capitalism* (Nueva York, 1977); Gabriel Kolko, *The Triumph of Conservatism* (Nueva York, 1963); y James Weinstein, *The Corporate Ideal in the Liberal State* (Boston, 1968). Sobre las discusiones recientes del corporatismo en Europa, véase Suzanne Berger, comp., *Organizing Interests in Western Europe* (Nueva York, 1981).

[11] Maier, *Recasting Bourgeois Europe*; y "Between Taylorism and Technocracy", *Journal of Contemporary History*, 5 (1970), pp. 27-51.

nik und Kultur (Tecnología y Cultura).[12] *Technik und Kultur* empezó a publicarse en 1909 y desapareció en 1937, cuando las publicaciones oficiales nazis la volvieron superflua. Durante la República de Weimar fue el punto focal de los ingenieros que trataban de delinear una misión cultural para la tecnología centrando la atención en las obras que se ocuparan de una "filosofía de la tecnología". Un número típico incluiría un ensayo sobre Nietzsche, Schopenhauer o Spengler, así como un comentario sobre las aportaciones culturales hechas por un reciente avance técnico: una nueva estación ferroviaria, un avión, un barco, etc. Las universidades técnicas que adiestraban a los autores de *Technik und Kultur* eran distintas de las universidades humanistas, pero el contenido de los ensayos de los ingenieros no dejaba duda alguna acerca de que se sentían obligados a legitimar su trabajo profesional en términos definidos por la cultura mandarina de los humanistas. Mientras que las ciencias sociales de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos estaban buscando su legitimidad sobre la base de sus

[12] La *Verband Deutscher Diplom-Ingenieure* (VDDI), fundada en 1909, era una organización de profesores de las universidades técnicas y de graduados de tales escuelas. Representaba la *élite* de la profesión ingenieril, mientras que la *Verein Deutscher Ingenieure,* mucho más grande, incluía a técnicos sin adiestramiento universitario. Véase Ludwig, *Technik und Ingenieure,* pp. 25-27. Entre 1909 y 1922, la revista mensual de la VDDI se llamaba *Zeitschrift des verbandes Deutscher Diplom-Ingenieure.* Entre 1922 y 1937, se publicó con el nombre de *Technik und Kultur.*

hallazgos científicos, en Alemania estaba invertida la balanza del poder cultural entre la cultura humanista y la científica. Los ingenieros buscaban legitimidad con el lenguaje de la *Kultur*. La defensa enérgica del progreso mediante el positivismo y la ilustración habría equivalido a identificarse con la amenaza materialista proveniente de Inglaterra, Francia o los Estados Unidos. Aunque una "filosofía" de la tecnología suena ligeramente ridícula en el contexto norteamericano, francés o británico, en Alemania parecía enteramente apropiada.

La política cultural de los ingenieros alemanes llegó a su apogeo durante la República de Weimar. Pero la tradición en la que se basaba era ya medio siglo vieja. El primer intento de presentación de una "filosofía de la tecnología" se publicó en 1877, en una época en que ciertos pensadores tales como Emil du Bois Raymond estaban tratando de incorporar el materialismo al panteón nacionalista. La obra de Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (Fundamentos de una filosofía de la tecnología), planteaba la idea de que la tecnología seguía una lógica de "proyección de órganos", o una sustitución progresiva de los órganos humanos por instrumentos mecánicos.[13] El martillo remplazaba al brazo; los lentes, los

[13] Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (Braunschweig, 1877). Las obras subsecuentes sobre la "filosofía de la tecnología" se referían a Kapp como uno de los fundadores de la tradición. Véase Eberhard Zschimmer, *Deut-*

telescopios y los magnavoces eran proyecciones del ojo y el oído; el teléfono y el telégrafo eran exteriorizaciones del sistema nervioso. Kapp describió la máquina como la "imagen fiel de lo viviente", mientras que un ser humano "representa el sistema mecánico ideal". El efecto y la intención de tales formulaciones era la "superación" del dualismo que ubicaba a la tecnología en el campo de la mente y la racionalidad, por oposición al de la naturaleza orgánica. Kapp estableció un patrón para autores posteriores al colocar el avance técnico en el campo de la antropología humana y por ende también en la esfera de la cultura.

En 1906 se publicó el primero de muchos libros que llevarían el título de *Technik und Kultur*.[14] Su autor, Edward Mayer, planteaba un tema que se volvió común en la literatura subsecuente: la tecnología era una manifestación de la "personalidad" del ingeniero e inventor, no el resultado de los intereses comerciales que abusaban de la técnica en aras del beneficio. La tecnología surgía de un "instinto de re-forma" (*Umgestaltungstrieb*), una parte de la "esencia humana" que trata de organizar y encadenar la naturaleza.[15] Esta organización de la naturaleza y de sus fuerzas era, según Mayer, "la esencia de la tecnología, el secreto de la victoria del hombre". El texto está lleno de

sche Philosophen der Technik (Stuttgart, 1937), p. 2; y Friedrich Dessauer, *Philosophie der Technik* (Bonn, 1928).

[14] Edward Mayer, *Technik und Kultur* (Berlín, 1906).

[15] *Ibid.*, pp. 23-24.

referencias a los "impulsos creativos" (*schöpferischer Drang*) y a una "misión cósmica más elevada" (*höherer kosmischen Sendung*) que impulsa al hombre a someter una "naturaleza caótica". El dominio tecnológico de la naturaleza combina la interioridad (*Innerlichkeit*) y la creatividad con el orden y la organización.[16] Otra obra citada a menudo en pronunciamientos subsecuentes era la de Ulrich Wendt, *Die Technik als Kulturmacht* (La tecnología como una fuerza cultural), también publicada en 1906.[17] En opinión de Wendt, la historia de la tecnología presentaba un proceso de "creciente espiritualización" (*steigende Vergeistung*) del trabajo. La mente o el *Geist* estaba impregnando el proceso laboral. La traducción literal de *Vergeistung* es la de "volver más espiritual" o "impregnar de espíritu". Wendt quería asociar el lenguaje del idealismo alemán al campo aparentemente mundano del ingeniero y el inventor. El progreso técnico aproximaría cada vez más la tecnología y la cultura, la máquina y la filosofía especulativa, en lugar de separarlas.

En 1904, Max Eyth, un ingeniero con inclinaciones poéticas, publicó *Lebendige Kräfte* (Las fuerzas vi-

[16] *Ibid.*, pp. 50-51.

[17] Ulrich Wendt, *Die Technik als Kulturmacht* (Berlín, 1906). Zschimmer afirmó en *Deutsche Philosophen der Technik* que el libro de Wendt sacaba a "la tecnología del materialismo al que la habían arrojado los judíos (Marx en *El capital*). Al hacerlo así, Wendt sembró la tecnología en el suelo del idealismo alemán" (p. 62).

vas), colección de ensayos donde la agresión y el resentimiento hacia el "llamado mundo cultivado" eran más evidentes que en las obras de Mayer o Wendt. Afirmaba Eyth que incluso este mundo llamado cultivado empezaba a advertir que había más *Geist* en una locomotora o un motor eléctrico hermosos que en las frases más elegantes de Cicerón o de Virgilio. La tecnología, como la poesía, domina a la materia en lugar de servirla a ella.[18] La mayoría de los políticos culturales de la ingeniería alemana trataban de legitimar la tecnología con las normas de la *Kultur*. Pero algunos repetían la afirmación de Eyth de que la tecnología era efectivamente más cultural que la cultura misma.

Una de las obras de antes de la guerra más citadas en el campo del "anticapitalismo de los técnicos" era la de Julius Schenk, *Die Begriffe "Wirtschaft und Technik" und ihre Bedeutung für die Ingeniereausbildung* (Los conceptos "economía y tecnología" y su importancia para la educación en ingeniería), publicada en 1912.[19] Schenk era profesor de la *technische Hochscule* de Munich y su libro estaba integrado por las conferencias que dictara en la universidad. Esta obra establece una distinción central entre la "economía comercial" orientada hacia el beneficio y la

[18] Max Eyth, *Lebendige Kräfte* (Berlín, 1904), p. 15.

[19] Julius Schenk, *Die Begriffe "Wirtschaft und Technik" und ihre Bedeutung für die Ingenierausbildung* (Breslau, 1912).

"economía de producción" orientada hacia la ingeniería y la habilidad manual. Sostenía Schenk que tanto los ingenieros como los artistas visuales se ocupan de "formas e imágenes creativas", que había llegado la hora de que los ingenieros se despojaran de su complejo de inferioridad frente a las humanidades, y que los profesores de ingeniería deberían acentuar el "valor cultural de la construcción" (*Bildungswert des Bauens*).[20] La tecnología no debería equipararse al mundo abstracto del "burocratismo" (*Bureaukratismus*), sino situarse en el "mundo de la realidad saludable... del trabajo creativo".[21] La conexión entre la salud y el trabajo, así como las referencias a los ingenieros como artesanos industrializados, se volvieron un lugar común en la literatura subsecuente de los ingenieros alemanes.

La primera Guerra Mundial pareció colmar algunas de las esperanzas anteriores de los ingenieros. La movilización para la guerra tecnológica destacaba la interdependencia del conocimiento técnico y la política de un Estado nacional moderno. A medida que cobraban conciencia de su importancia durante la guerra, los ingenieros aumentaban el volumen de su protesta por la insuficiencia de la cooperación entre el Estado y los ingenieros antes de la guerra. Aunque la guerra terminó en una derrota terrible, los ingenieros señalaban con orgullo sus hazañas de tiempos

[20] *Ibid.*, p. 35.
[21] *Ibid.*, p. 36.

de guerra y rechazaban airadamente el talante antitecnológico de los intelectuales pacifistas, humanistas. La cooperación del Estado, las empresas, los trabajadores y los técnicos durante los años de la "movilización total" creó un modelo que los ingenieros trataban de institucionalizar de manera permanente. Mientras que Jünger había visto la comunidad masculina de las trincheras como una prefiguración del futuro, muchos ingenieros vieron la movilización de tiempos de guerra como una prefiguración de las visiones iliberales, corporatistas, que los atrajeran durante la República de Weimar.[22]

El problema, tal como lo entendían algunos funcionarios prominentes de la VDI y la VDDI, era que la República de Weimar no trataba de restablecer esta relación corporatista. O mejor dicho, como lo ha aclarado Charles Maier, el restablecimiento de la negociación corporatista en la posguerra habría tenido que otorgar a la clase trabajadora una representación política mayor que la aceptable para muchos industriales. Los socialdemócratas permanecieron leales a la república y al Tratado de Versalles, de modo que se negaron a emprender el programa de rearme deseado por la *élite* de los ingenieros.[23] Desde el punto

[22] Sobre el significado de la primera Guerra Mundial para la conciencia social de los ingenieros, véase Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs*, pp. 79-83.

[23] Sobre las restricciones impuestas por Versalles al rearme alemán, véase Karl Dietrich Bracher, *Die Auflösung der Weimarer Republik: Eine Studie zum problem des Macht-*

de vista de los ingenieros, los socialdemócratas, a pesar del entusiasmo que decían sentir por el avance industrial, favorecían el estancamiento tecnológico. La retórica antisemita de la Derecha *völkisch* era recibida con entusiasmo por algunos ingenieros, pero su profundo antiindustrialismo impedía una gran atracción. Ni el misticismo de la naturaleza *völkisch* ni el cosmopolitismo pacífico de los socialdemócratas reducían el desempleo entre los ingenieros. En 1932, sólo 20% de los graduados de las universidades técnicas encontraban empleo como ingenieros.[24] Obviamente, los elementos de la Derecha política que habían pronunciado las condenas antitecnológicas de la tradición *völkisch* y que estaban ansiosos por rearmar a la nación podían tener gran atractivo político e ideológico para los ingenieros. El nacionalsocialismo les prometía la posibilidad de combinar el interés propio con el servicio a la *Volksgemeinschaft*. Los políticos culturales que había entre los ingenieros llegaron a creer que el nacionalsocialismo silenciaría las críticas provenientes del llamado mundo cultivado contra la tecnología y además arrebataría a los intereses comerciales el control del desarrollo técnico. El atractivo del nazismo

verfalls in der Demokratie, 2a. ed. (Stuttgart, 1957), pp. 205-206; y Wolfgang Sauer, *Die Mobilmachung der Gewalt*, vol. III de *Die Nationaltsozialistische Machtergreitung* (Francfort, 1974), pp. 21-41, 115-165.

[24] Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs*, p. 109; y Ludwig, *Technik und Ingenieure*, pp. 63-73.

para los ingenieros no era un ataque antimodernista contra la tecnología sino una promesa de *liberar* la tecnología moderna de las restricciones que le habían impuesto los socialdemócratas.

En lo que resta de este capítulo examinaré en mayor detalle los temas elaborados por los ingenieros alemanes durante la República de Weimar y los primeros años del régimen nazi. En el capítulo siguiente presentaré la propaganda nazi acerca de la tecnología para demostrar que, entre otras cosas, la retórica del Tercer Reich representaba una administración de un conjunto de significados y metáforas culturales que ya había sido creado antes de 1933. El señalamiento de la naturaleza poco original de la propaganda nazi no equivale a descartarla. Por el contrario, pone de relieve una de las razones de su éxito, a saber: que descansaba en tradiciones populares más amplios.

En los capítulos anteriores me concentré en los intelectuales que eran figuras destacadas por derecho propio. En este capítulo y los siguientes, el enfoque cambia en gran medida a los contribuyentes del sistema cultural del modernismo reaccionario que no eran muy conocidos fuera del círculo de los ingenieros. Este enfoque más amplio no debe entenderse en el sentido de que tales contribuyentes fuesen menos creativos o inventivos en su política cultural, sino más bien en el sentido de que sus biografías individuales son menos interesantes para nosotros que sus aportaciones

a la conciencia de los ingenieros como un grupo.[25] Los contribuyentes a las revistas de las asociaciones de ingeniería y los conferencistas de las universidades técnicas forjaron una tradición, un conjunto compartido de textos, términos básicos y metáforas comunes con el que esperaban elevar la tecnología, del mundo extraño de la *Zivilisation,* al mundo familiar de la *Kultur*. El escéptico estudioso de la ideología no se equivocaría si percibiera en sus escritos un alto grado de propaganda ocupacional entrelazada con algunos fragmentos de la conciencia de clase fracturada. Pero independientemente de las conexiones existentes entre la conciencia social y la existencia social que pusieran de manifiesto sus textos, las tradiciones culturales de los ingenieros contribuían al abandono de las percepciones claras de los intereses clasistas durante los años de los nazis. Así pues, el señalamiento del origen no resuelve el problema del significado ni nos ayuda a entender la persistencia de la tradición cuando su defensa contribuyó a la autodestrucción nacional. Aunque mi enfoque ha cambiado de los individuos a los ingenieros como un grupo, sigo interesado en el problema del mito y la sinrazón.

[25] Sobre las tradiciones nacionales de los ingenieros, véase Allan Silver, "Nations as Arenas of 'New Class' Formation: The Case of Engineers", ensayo presentado en las reuniones de la Asociación Sociológica Norteamericana, 6-10 de septiembre de 1982.

La reconstrucción siguiente de las tradiciones culturales de los ingenieros se basa en un número pequeño de contribuyentes que en mi opinión fueron representativos de la tradición en conjunto porque articularon muy claramente ciertos temas que aparecían en muchos otros libros y ensayos contemporáneos. Los autores que examinaré eran importantes también en el sentido de que a menudo eran citados por otros autores o influían sobre la definición de los lineamientos de la política cultural de las revistas de los ingenieros alemanes. Una revista en particular, *Zeitschrift des Verbandes Deutscher Diplom-Ingenieures*, surgida en 1909 y publicada como *Technik und Kultur* desde 1922 hasta 1937, servía como una cámara de compensación cultural para las discusiones sobre tecnología y política de los graduados de las universidades técnicas. Entre 1919 y 1934, la revista se mostró particularmente activa en el combate contra lo que sus contribuyentes consideraban una avalancha del ludismo cultural izquierdista. Desde 1934 hasta 1937, *Technik und Kultur* continuó publicándose, pero había sucumbido claramente a los efectos de la *Gleichschaltung* nacionalsocialista o "coordinación" de la vida cultural e institucional con las demandas del nuevo régimen. Lo que se iniciaba como artículo en *Technik und Kultur*, terminaba a menudo como libro. O bien se imprimían en la revista algunas secciones de libros sobre política, tecnología y cultura, así como algunas reseñas de la literatura presente y pasada. En esta forma, la revista

ayudaba a establecer una tradición interna para los ingenieros y sus instituciones educativas. En 1934 lanzaron los nazis su propia revista de política cultural, *Deutsche Technik,* pero la continuidad de los temas de *Technik und Kultur* sólo destacaba el hecho de que esta última había sido el centro institucional e intelectual de la tradición modernista reaccionaria entre los ingenieros alemanes, especialmente durante los años de la República de Weimar. La revista se enviaba a todos los miembros de la *Verband Deutscher Diplom-Ingenieure,* una organización cuyos miembros aumentaron de 4 000 en 1914 a 10 000 en 1937. En realidad, debe de haber habido muchos ingenieros, quizá incluso la mayoría, que no se interesaban por la *Streit um die Technik,* pero se puede afirmar que los ingenieros alemanes —por oposición a los ingenieros ingleses, franceses o estadunidenses, por ejemplo— dedicaban una cantidad notable de tiempo y energía a la política cultural. Si un ingeniero alemán (y la profesión era predominantemente masculina) se interesaba por la relación entre la tecnología y la cultura, leería *Technik und Kultur.*[26]

La mezcla de desilusión cultural y fascinación por el progreso técnico que he rastreado entre los literatos aparecía también entre los ingenieros. Junto con Spengler, Jünger y otros, los ingenieros criticaban a la República de Weimar como una ciénaga de caos político

[26] Ludwig, *Technik und Ingenieure,* pp. 26, 140.

y declinación cultural. Eugen Diesel, un ingeniero que era hijo del inventor del motor Diesel, expresó tales opiniones en *Der Weg durch das Wirrsal* (El camino a través de la confusión) y *Die deutsche Wandlung* (La transformación alemana).[27] El primero de estos libros contenía el complemento completo de la desesperanza cultural. Según Diesel, el intelecto amenaza "nuestra sangre y esencia" al construir un mundo que se había vuelto carente de alma, mecanizado y sin sentido. La "gran crisis" del presente era una crisis en la que los "instintos vitales" luchaban por sobrevivir contra la "tiranía de las imágenes abstractas... un imperio de abstracción". No sólo el dinero, sino también "el mundo del dinero", estaba remplazando la experiencia concreta y la inmediatez. La edad actual era una edad de *Entgeistung,* aproximadamente la "desespiritualización", definida por la "ciénaga de Mammon", las grandes ciudades, la publicidad, una asfixiante división del trabajo, y el *Amerikanismus* (norteamericanismo).[28]

Diesel excluía a la tecnología de su censura contra el presente dejado de la mano de Dios. La tecnología era el producto de un instinto humano de creatividad innata. Como tal, era la base de nuevos valores en

[27] Eugen Diesel, *Der Weg durch das Wirrsaal* (Stuttgart, 1926); *Die deutsche Wandlung* (Stuttgart, 1931).

[28] Diesel, *Der Weg durch das Wirrsaal,* pp. 16, 20, 23, 121.

cuanto se separara de "el infierno de la organización". Diesel se quejaba de que la tecnología se había confundido con demasiada frecuencia con el *Amerikanismus,* enfermedad que definió como una "obsesión por la economía" y una "opresión" instintiva conectada a la producción y el consumo masivos. El norteamericanismo más el industrialismo no equivalía a la tecnología. Por el contrario, la tecnología tenía trazas de una "raza más noble... de instintos vitales más fuertes".[29] En una obra de 1930, *Völkerschicksal und Technik* (El destino de los pueblos y la tecnología), repetía Diesel los motivos de la crisis cultural y destacaba la amenaza planteada contra el "antiguo paisaje cultural" de Alemania por una tecnología internacional, uniforme. No estaba muy clara la forma como Alemania evitaría el comercialismo de estilo norteamericano, pero Diesel sugería que el Estado era la institución apropiada para defender las cualidades del *Volk* alemán en una época cosmopolita. Todos los ca-

[29] *Ibid.,* pp. 260-261. Los Estados Unidos provocaban a la vez fascinación y horror en la Derecha alemana. Theodor Luddecke, *Das amerikanische Wirtschaftstempo als Bedrohung Europas* (Leipzig, 1925) alababa la "energía vital... el demonismo y el poder de acción" de los Estados Unidos, apropiados para el "dinamismo de la máquina". Las reacciones frente a los Estados Unidos eran también comentarios indirectos sobre la sociedad alemana. Véase Lethens, *Neue Sachlichkeit: Studien zur Literatur des weissen Sozialismus* (Stuttgart, 1970), y Maier, "Between Taylorism and Technocracy".

minos que salían de la crisis cultural conducían al nacionalismo.[30]

Como se advierte en estos pasajes de las obras de Diesel, el lenguaje de los literatos influía sobre las tradiciones de los ingenieros. Esta influencia era a veces aún más directa y personal, como ocurría con Manfred Schroter, un colaborador de Spengler que se dio a la tarea de corregir a quienes pensaban que el pesimismo de Spengler se extendía a las cuestiones tecnológicas. Ya hemos visto que el propio Spengler reconocía que *Der Untergang des Abendlandes* podía promover el pesimismo cultural propicio para los sentimientos antitecnológicos e hizo cuanto pudo para contrarrestar tales sentimientos en *Der Mensch und die Technik.* Schroter continuó los esfuerzos de Spengler dentro de la comunidad de los ingenieros.[31]

[30] Eugen Diesel, *Völkerschicksal und Technik* (Stuttgart, 1930), p. 74. Esta obra, al igual que *Die deutsche Wandlung,* apareció en una serie de trabajos sobre tecnología y cultura compilados por Diesel. La serie trataba de desarrollar la autoconciencia del "hombre técnico y buscar una nueva cultura para la tecnología". Otros libros de la serie eran los de Maxmillian Esterer, *Chinas natürliche Ordnung und die Maschine* (Stuttgart, 1929); Siegfried Hartmann, *Technik und Staat* (Stuttgart, 1929); Herman Lufft, *Kulturformung durch Technik und Wirtschaft* (Stuttgart, 1930).

[31] Schroter analizó la recepción de la obra de Spengler en *Der Streit um Spengler: Kritik seiner Kritiker* (Munich, 1922). Después de la segunda Guerra Mundial, Schroter publicó una edición ampliada, *Metaphysik des Untergangs: Eine kulturkritische Studie über Oswald Spengler* (Munich, 1949).

Las contribuciones a la *Streit um die Technik* tienen cierto tono belicoso. Durante la posguerra, aparecieron numerosas "defensas" de la tecnología, entre las cuales destacó por su elocuencia la que escribiera Schroter en *Die Kulturmöglichkeit der Technik als Formproblem der produktiven Arbeit* (La posibilidad cultural de la tecnología como el problema de forma del trabajo productivo).[32] Pocas expresiones combinaban tan elegantemente las categorías productivistas y estéticas. Schroter señalaba que, desde una perspectiva nacionalista, la reconstrucción alemana después de la Gran Guerra sería imposible si se identificara erróneamente la tecnología con los países victoriosos. Al igual que Diesel, insistía Schroter en que las tradiciones culturales alemanas autóctonas eran propicias para el avance técnico. Por lo tanto, la protesta cultural antioccidental o antinorteamericana no debiera confundirse con la hostilidad hacia la tecnología, porque no eran sinónimas.[33]

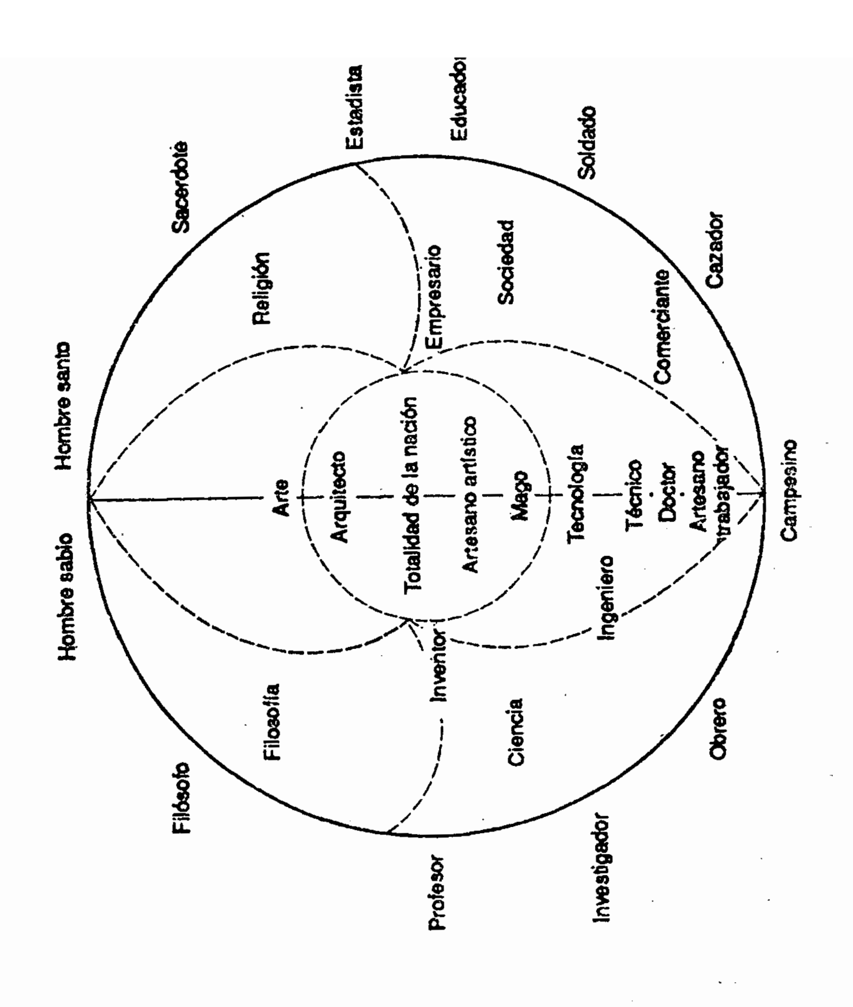
En realidad, existía una crisis cultural que equivalía a una dominación de la "cultura objetiva" (la filosofía y la ciencia natural) sobre la "cultura subjetiva" (la religión y la política).[34] Schroter describía esta crisis cultural con el auxilio de una gráfica. La cultura subjetiva aparecía a la derecha de un círculo,

[32] Manfred Schroter, *Die Kulturmöglichkeit der Technik als Formproblem der produktiven Arbeit* (Berlín, 1920).
[33] *Ibid.*, pp. x-xi.
[34] *Ibid.*, p. 39.

mientras que la cultura objetiva aparecía a la izquierda. La solución o la superación de la crisis cultural residían en el arte y la tecnología, los que aparecían sobre una línea vertical entre los dos campos. Afirmaba Schroter que la tecnología y el arte colmaban una "necesidad de unidad" que impide el desplazamiento del péndulo del desarrollo cultural hacia el objetivismo o el subjetivismo puros. Schroter creía que la *Lebensphilosophie* de Dilthey era un hincapié en la importancia de la voluntad, el "instinto germinal" (*Keimtrieb*) que une la cultura objetiva y la cultura subjetiva en la "síntesis orgánica... y la profunda misión cultural" de la tecnología.[35]

Schroter denunciaba sin reservas el "empobrecimiento cultural y espiritual y la mecanización de la vida" tan amenazantes para el "individuo esclavizado".[36] Esta crisis era un problema claramente moderno. Pero la tecnología no era "algo nuevo o recientemente emergente", sino una manifestación del "trabajo creativo, productivo, en aras de una vida plena de significado". Por lo tanto, era algo que podría rastrearse hasta el "primer paso del animal al hombre, es decir, hasta los orígenes de la cultura humana".[37] Como un derivado del "trabajo creativo", la tecnología no era en absoluto algo claramente moderno. El trabajo crea-

[35] *Ibid.*, p. 54.
[36] *Ibid.*, p. 56.
[37] *Ibid.*


Sacerdote
Estadista
Educado
Soldado
Cazador
Religión
Empresario
Sociedad
Comerciante
Hombre santo
Arte
Arquitecto
Totalidad de la nación
Artesano artístico
Mago
Tecnología
Técnico
Doctor
Artesano
trabajador
Campesino
Hombre sabio
Ingeniero
Inventor
Filosofía
Ciencia
Obrero
Filósofo
Profesor
Investigador

GRÁFICA 1

tivo y productivo era inseparable del "fuego creativo de una formación permanente y creciente de cultura... un camino de interioridad [*Weg der Innerlichkeit*] donde se funden en una coherencia interior el avance económico y la vida del alma".[38] Insistía Schroter en que los aspectos meramente "externos", aunque a veces "negativos", de la tecnología moderna no debieran oscurecer el papel desempeñado por el trabajo productivo en la provisión de un posible fundamento cultural para sus propias "posibilidades interiores, creativas".[39] Como veremos más adelante, la separación de la idea del trabajo de las relaciones del trabajo asalariado o las mercancías se convirtió en un aspecto importante de la retórica modernista reaccionaria.

El giro hábil de las apelaciones de Schroter a las virtudes del trabajo creativo reside en su uso del lenguaje de la interioridad y el alma alemana para detener, en lugar de alentar, lo que describía como una moderna "huida de la tecnología".[40] Schroter pedía una *Vergeistung* (infusión con el espíritu) o una *Beseelung* (infusión con el alma) de la tecnología.[41] No había ninguna contradicción en la idea de que la nación de poetas y pensadores debiera producir también grandes ingenieros y técnicos, porque ninguna otra nación mezclaba "el idealismo y el pensamiento exac-

38 *Ibid.*, p. 69.
39 *Ibid.*, p. 65.
40 *Ibid.*, p. 95.
41 *Ibid.*, pp. 87-88.

to" tan completamente como Alemania.[42] Estas apelaciones al *Arbeit,* el *Geist* y la *Seele* seguían una estrategia común en la corriente modernista reaccionaria, consistente en la incorporación de la tecnología a términos familiares a los alemanes, para que aceptaran lo que era, en realidad, algo incuestionablemente moderno.

En 1934 publicó Schroter su libro titulado *Die Philosophie der Technik* (La filosofía de la tecnología), donde aparecían varias gráficas —llamadas por Schroter "esquemas estructurales"— del desarrollo cultural. Las gráficas como la que se reproduce aquí ofrecían ilustraciones pictóricas de una variante del modernismo reaccionario como sistema cultural.

Al igual que sus anteriores presentaciones gráficas de las crisis culturales, esta gráfica ubica la cultura objetiva al lado izquierdo y la cultura subjetiva al lado derecho. La tecnología y el arte aparecen sobre una línea vertical que separa las dos áreas. El técnico se ubica en una línea de progresión precedido por el campesino y el trabajador calificado, y seguido por el artesano, el arquitecto y el artista. Schroter ubica al ingeniero y el médico en una esfera cultural que mezcla la tecnología y el arte. Esta gráfica no sólo presenta la tecnología como una fuerza de equilibrio cultural que sirve para balancear la cultura objetiva y la cultura subjetiva; también mezcla lo antiguo y tradicional con lo nuevo y moderno, de nuevo mediante

[42] *Ibid.,* p. 95.

el principio del "trabajo creativo". Algunos símbolos del pasado precapitalista y preindustrial, tales como el campesino y el artesano, sirven para incorporar la tecnología a un marco cultural-político aceptable. En la obra de Schroter, el "trabajo creativo" surge como una idea que mezcla la estética y la productividad, de modo que la tecnología parece ser la solución de una crisis cultural, y no su causa.

Afirmaba Schroter que el trabajo creativo de la tecnología aprovecha "los tres aspectos de nuestra vida interior: entendimiento, sentimiento y voluntad". La investigación implicaba la asimilación intelectual del conocimiento proveniente del mundo exterior. La invención requería la reformulación de tal conocimiento en una "fantasía creativa" que llevara a las ideas técnicas. La realización de la fantasía requería una "voluntad actuante dirigida hacia el exterior en la formación de obras". En conjunto, estas actividades constituían la "trilogía fundamental de la creación técnica".[43] Las obras de Schroter estaban llenas de términos tales como "la alegría de la creación" (*Schaffensfreude*) o la "formación de cultura" (*Kulturgestaltung*), que dotaban a la ingeniería de la misma aureola cultural cuya destrucción a manos de la civilización desencantaba a críticos tales como Klages y Moeller van den Bruck.

[43] Manfred Schroter, *Die Philosophie der Technik* (Munich, 1934), p. 26.

En *Die Philosophie der Technik* continuaba separando Schroter las visiones espenglerianas del desastre frente al sentimiento antitecnológico. En lugar de destacar las críticas ocasionales de Spengler contra la tecnología, Schroter subrayaba su perspectiva "morfológica", es decir, la concepción que tenía Spengler de la tecnología como una forma objetivada.[44] Al igual que Spengler, Schroter creía que la tecnología llenaba el mundo de formas claras, distintas, que constituían un dique contra el caos potencial y la informidad de la política y la cultura liberales modernas.[45] Al sugerir que la tecnología era intrínsecamente autoritaria e iliberal, repetía Schroter también uno de los temas principales de los literatos derechistas. Se refería específicamente a Hans Freyer cuando afirmaba que los orígenes de la tecnología moderna se encontraban en la raíz común del instinto de poder (*Machttrieb*) y la determinación de la voluntad (*Willensbestimmtheit*).[46] Y también aludía a Spengler y a Max Scheler cuando afirmaba que la cuestión fundamental de la crisis de la cultura moderna consistía en saber si la tecnología era un sistema culturalmente neutral de instrumentos, o bien —como lo creía el propio Schroter— era una

[44] *Ibid.*, p. 36.
[45] *Ibid.*, pp. 35, 62. Véase sobre este punto Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos* (París, 1937; reimpr. Francfort, 1972).
[46] Schroter, *Die Philosophie der Technik*, p. 43.

parte de la "totalidad de la vida de los pueblos de Europa".[47]

Ni el liberalismo ni el marxismo ofrecían respuestas aceptables a la crisis de la cultura moderna. Un tercer camino era imperativo: el nacionalismo alemán. El liberalismo equivalía a "una búsqueda alocada de más y más dinero", mientras que el marxismo proclamaba una "nivelación sin sentido" de la cultura y la política al nivel del mínimo común denominador materialista.[48] El nacionalismo contenía la posibilidad de cerrar la brecha existente entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva en la Alemania de la posguerra, por dos razones. Primera, tanto el fascismo italiano como el nacionalsocialismo proclamaban la primacía de la política sobre los intereses económicos. Tal política conducía también a una renovada "primacía de la tecnología" (*Primat der Technik*), según creía Schroter,[49] quien se mostraba vago acerca de lo que significaría en la práctica la *Primat der Technik,* pero implicaba que por lo menos significaba un rompimiento de las restricciones impuestas al rearme alemán por Versalles y por la Izquierda de Weimar.

Schroter destacaba también lo que se convertiría en esta época en un tema central entre los políticos culturales de los ingenieros, a saber: que Alemania era

[47] *Ibid.,* p. 55.
[48] Schroter, *Die Kulturmöglichkeit der Technik,* pp. 92-93.
[49] Schroter, *Die Philosophie der Technik,* pp. 67-68.

la *Kulturnation,* la nación de cultura.[50] Al igual que Martin Heidegger, Schroter conectaba la idea de la *Kulturnation* con la posición geográfica de Alemania entre el Este y el Oeste. Afirmaba Schroter que la relación de Alemania con la tecnología debía distinguirse de la "mecanización tecnocrática" de la democracia liberal norteamericana y del "avance técnico forzado" del "sistema puramente materialista y colectivista" de la Unión Soviética, porque en esas dos sociedades había perdido el trabajo su significado y su importancia cultural.[51] Según Schroter, Alemania, el país ubicado entre el Este y el Oeste, rechazaba el materialismo de los norteamericanos y los rusos. Era la única nación moderna capaz de crear una relación correcta entre la tecnología y la cultura. Schroter interpretaba en este contexto la toma del poder por los nazis. El nacionalsocialismo había elevado de nuevo el idealismo y el campo del espíritu sobre el campo del materialismo, y había creado de nuevo las bases de su ansiada síntesis de "idealismo y pensamiento exacto... de la tecnología y el espíritu".[52] Finalmente ocurriría la unificación del *Geist* alemán y la tecnología alemana, prescindiendo de la época materialista, depravada y sin alma. La misión especial de Alemania entre las naciones era la creación de una sociedad industrial avanzada donde había lugar todavía para "nuestra

[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.,* pp. 64-65.
[52] *Ibid.,* pp. 99, 102.

voluntad vital de una búsqueda ininterrumpida de la redención".[53]

En *Deutscher Geist in der Technik* (El espíritu alemán en la tecnología), publicada en 1935, subrayaba Schroter las contribuciones específicamente alemanas al avance científico y técnico internacional.[54] Afirmaba que el avance técnico alemán había ocurrido a causa, y no a pesar, de la importancia de la filosofía y el arte en la cultura y la sociedad alemanas. La leyenda de Fausto, por ejemplo, prefiguraba el "destino técnico demoniaco" que impulsaba a los ingenieros alemanes hacia la mayor dominación de la naturaleza. Goethe, Lutero, Kant y Hegel transmitieron tradiciones de un trabajo teórico y empírico unificador, de "organización y desempeño creativo... una voluntad casi titánica de liderazgo que se alegra en la responsabilidad".[55] Las hazañas culturales de Alemania habían contribuido así a sus avances tecnológicos. A Schroter le alarmaban el "agotamiento conceptual" y el antiintelectualismo de los movimientos juveniles que promovían la hostilidad hacia la tecnología. Temía que, de generalizarse tales ideas, Alemania se "distanciaría sin remedio de otros pueblos".[56]

[53] *Ibid.*, p. 108.
[54] Manfred Schroter, *Deutscher Geist in der Technik* (Colonia, 1935).
[55] *Ibid.*, pp. 23, 59-60.
[56] *Ibid.*, p. 60.

El argumento de Schroter puede resumirse como sigue: una condición necesaria para el avance tecnológico alemán fue la unificación de la filosofía idealista alemana con la investigación y la innovación científicas y tecnológicas. El desarrollo del capitalismo y su cultura comercial consiguiente amenazaba las tradiciones precapitalistas, no utilitarias de la cultura y la filosofía alemanas, y así amenazaba también a la base de nuevos avances tecnológicos. La retórica antimodernista del nacionalsocialismo prometía la preservación de esta cultura precapitalista y paradójicamente promovía el desarrollo tecnológico. Schroter implicaba que las sociedades carentes de un pasado feudal (como los Estados Unidos) no podrían fundir la tecnología y la cultura como podía hacerlo Alemania. Por lo tanto, las tradiciones de Alemania, iliberales y feudales, promoverían el avance técnico. Por supuesto, los nazis destruyeron los legados kantianos o hegelianos, en lugar de preservarlos, o por lo menos retorcieron estos legados hasta dejarlos irreconocibles. Sin embargo, la postura de Schroter no se refería a la responsabilidad de Kant o de Hegel por el nacionalsocialismo; más bien afirmaba que una protesta contra la razón instrumental, el mercado y el individualismo económico, servía como un apoyo ideológico para la promoción del avance técnico. La modernidad alemana y el capitalismo alemán eran en efecto como las caras de Jano.

Aunque la obra de Schroter estaba dirigida a los ingenieros, él no era ingeniero ni científico natural. En cambio, Friedrich Dessauer era un físico de la Universidad de Francfort que también ponía la retórica de la *Kultur* al alcance de sus colegas. Entre 1907 y 1933 publicó Dessauer más de 15 ensayos y varios libros sobre temas relacionados con la crisis cultural ocasionada por el avance tecnológico.[57] Dessauer culpaba también a la influencia excesiva de la economía por la crisis cultural de Alemania. En 1921 propuso la creación de un ministerio nacional de tecnología que se encargara de corregir el abuso de la tecnología a manos de los intereses comerciales privados. La tarea central del pensamiento técnico, en opinión de Dessauer, era "el servicio del *Volk* y la humanidad", antes que la acumulación de beneficios contemplada por el "mundo de las finanzas".[58] Instaba Dessauer, a sus colegas científicos e ingenieros, a terminar con su

[57] Friedrich Dessauer, *Streit um die Technik,* 2a. ed. (Francfort, 1958), pp. 446-457, presenta una bibliografía de sus contribuciones y las de otros autores desde 1900 hasta 1937. Los ensayos de Dessauer se publicaban generalmente en revistas de ingeniería. Véase, por ejemplo, "Die Technik bei Wiederaufbau der deutschen Wirtschaft", p. 1. *Technik für Alle* (1, 1919); "Weltanschauung und Technik", *Technik Voran,* 5 (1925), p. 1. *Bedeutung und Aufgabe der Technik beim Wiederaufbau des deutschen Reiches* (1926) se publicó como un folleto de la *Reichsbund deutscher Technik,* una revista surgida en 1912 para promover los intereses de los ingenieros a través de la política.

[58] Dessauer, *Bedeutung und Aufgabe der Technik,* pp. 8-9.

desinterés tradicional por la política. "La irrupción del espíritu técnico en la opinión pública" produciría un "renacimiento de las fuerzas espirituales" asociadas a la creación técnica como una esfera de actividad alejada del nexo monetario. Así como "un automóvil no es un montón de hierro y madera, sino la matemática que se ha vuelto forma y movimiento, como en el caso de todas las máquinas".[59] Dessauer lamentaba que el público hubiese cargado a la tecnología los pecados de la economía. Ciertamente, ambas estaban relacionadas, pero su "esencia" era diferente. Al igual que Spengler, distinguía Dessauer entre el empresario, el capitalista y el ingeniero. El primero es un creador heroico de nuevas industrias. El segundo sólo busca el beneficio, no se interesa por el bien común, y crea empresas grandes, impersonales, burocratizadas. El ingeniero padece por causa del predominio del capitalista sobre el empresario.

La tecnología padecía también. La tecnología tenía una "esencia", una vida propia que demostraba "el cumplimiento de las leyes naturales".[60] Su filosofía destacaba la satisfacción de las necesidades humanas mediante la "creación de formas creadas". La tecnología estaba intrínsecamente ligada a la idea del servicio antes que del beneficio. Dessauer llevó personalmente tales nociones hacia el Centro político y propuso la

[59] *Ibid.*, pp. 3, 15.

[60] Dessauer, *Die Philosophie der Technik* (Bonn, 1928), pp. 4, 6.

planeación económica nacional y el compromiso clasista en una forma similar a la de Walter Rathenau. Pero su idea de servicio nutría también el anticapitalismo de los ingenieros ya mencionado. Porque una vez que se atribuía a la tecnología una esencia cosificada, la retórica anticapitalista entre los ingenieros servía para defender una concepción social esencialmente feudal del servicio contra el beneficio. Varios historiadores de los ingenieros y de la economía alemana han señalado que esta variante de la retórica anticapitalista acompañaba y podía entenderse como una reacción a la naturaleza de la ingeniería como una profesión nacida con la gran corporación moderna. Pero los ingenieros no se consideraban miembros de una nueva clase trabajadora proletarizada por el capitalismo. Más bien, tenían de sí mismos la concepción de la nueva clase media, un grupo de empleados amenazados por una "economía" y un "mundo de las finanzas" más vago y generalizado. Dessauer salió de Alemania después de 1933, pero su filosofía de la tecnología rodeaba a la tecnología de una aureola de habilidad artesanal precapitalista y canalizaba el sentimiento anticapitalista en direcciones donde el radicalismo verbal no correspondía a ninguna amenaza real a la propiedad ni a las relaciones clasistas.

Carl Weihe dirigió *Technik und Kultur* entre 1921 y 1934, lo que le permitió desempeñar un papel importante a través de su influencia en la conciencia po-

lítica de la *élite* de ingenieros universitarios. Se esforzó Weihe por poner los escritos de los filósofos y los críticos culturales al alcance de los ingenieros, y por promover una "misión cultural" autónoma entre sus contribuyentes y lectores. No sólo defendía sus propias concepciones de la relación entre la tecnología y la cultura, sino que también señalaba conscientemente la existencia de una *tradición* de escribir sobre la tecnología entre ingenieros que combatían el talante antitecnológico de los humanistas. Recurrió abundantemente a Nietzsche y Schopenhauer, tratando de establecer la armonía de la tecnología con la filosofía y la crítica cultural alemanas. Y habiendo legitimado la técnica en la corte de la *Kultur,* se ocupó luego Weihe de las tradiciones internas de los ingenieros alemanes, en las versiones de Schroter, Dessauer, Kapp, Zschimmer y otros autores, para dar a sus lectores un sentido de su propia conciencia autocreada.[61]

[61] Véase, por ejemplo, Carl Weihe, "Die kulturellen Aufgabe des Ingenieurs", *Technik und Kultur,* 15 (1924), p. 45; "Die Technik als Kulturproblem", *Technik und Kultur,* 20 (1929), pp. 220-222; "Zur Philosophie der Technik", *Technik und Kultur,* 24 (1933), pp. 103-109; "Kultur", I, II, *Technik und Kultur,* 25 (2 y 4, 1934), pp. 17-20, 57-113; "Arthur Schopenhauer zum Gedachtnis", *Technik und Kultur,* 26 (1935), pp. 165-167. Después de 1933, Carl Weihe instaba a los ingenieros a "asumir una posición correcta acerca de nuestra *Volksgemeinschaft".* Schopenhauer era la influencia filosófica decisiva en el caso de Weihe. Véase sobre este punto "Verwandtschaftliches in der Denkweise des Ingenieurs und Arthur Schopenhauers" (Afinidades entre la forma

Me referí antes a la calidad belicosa de la política cultural de los ingenieros, y este tono defensivo y agresivo es evidente en las críticas de Spengler formuladas por Weihe, a quien no impresionaban los esfuerzos espenglerianos de reconciliación con la tecnología. Lo que más le preocupaba era que el pesimismo cultural de Spengler promoviera una hostilidad hacia la tecnología.

Weihe rechazaba de modo reiterado la referencia de Spengler al carácter "diabólico" de la tecnología, destacando en cambio el "poder creativo... el espíritu divino y la causalidad sagrada" que emanaban de los seres humanos y que eran evidentes en las creaciones técnicas. Típicamente censuraba a los "pensadores y poetas" —como Spengler— que no sabían nada de la tecnología o su *Geist* y sin embargo la hacían responsable de los actos irresponsables de los intereses económicos privados. No era la tecnología la que había creado la lucha de clases, sino que los "forasteros" no técnicos habían transformado "la máquina en una máquina de hacer dinero, y la industria en una bolsa de valores".[62] El hecho de que el propio Spengler hu-

de pensar de los ingenieros y Arthur Schopenhauer), *Technik und Kultur,* 2 (1911), pp. 573-577; y "Anschauliches und begriffliches Denken" (La visualización y el pensamiento conceptual), *Technik und Kultur,* 3 (1912), pp. 322-325.

[62] Carl Weihe, "Spengler und die Maschine", *Technik und Kultur,* 18 (1927), pp. 37-38.

biese formulado exactamente la misma observación no parecía molestar a Weihe.

Según Weihe, Spengler se había equivocado al postular una versión errada de la dicotomía *Kultur-Zivilisation* donde la *Kultur* incluía "el *Geist*, el sentimiento, la ciencia, el arte y la religión", mientras que la *Zivilisation* englobaba artefactos físicos.[63] Presentada en esta forma, la dicotomía revela una falta de apreciación de la síntesis del *Geist* y la materia presente en el trabajo humano. Weihe admitía que la sociedad alemana de la posguerra estaba padeciendo por un desequilibrio entre el "trabajo de la mente, del alma y de la economía", pero rechazaba las "negras profecías de la penumbra de los dioses" de Spengler".[64] En efecto, es probable que el pesimismo de Spengler haya tenido el efecto contrario al buscado por su autor, porque forzaba a los ingenieros a imaginarse cómo podría ubicarse la tecnología en la esfera cultural para escapar al talante anticivilizacional de los críticos culturales humanistas.[65]

En 1935 publicó Weihe su libro titulado *Kultur und Technik* (Cultura y tecnología), obra que resumía sus propias aportaciones mensuales a la revista *Technik und Kultur*. La bibliografía era por sí sola digna de

[63] Weihe, "Kultur, I", p. 18.
[64] Weihe, "Kultur, II", pp. 58, 60.
[65] Carl Weihe, "Oswald Spengler", *Technik und Kultur*, 27 (1936), p. 80.

atención, ya que contenía más de 100 libros y ensayos que se ocupaban del tema de la tecnología y la cultura, escritos en Alemania entre 1859 y 1935. Setenta de estas obras habían aparecido desde 1919.[66] Como sería de esperarse, la tesis principal del libro era que la tecnología, es decir, lo que el hombre "hace de la naturaleza con sus propios medios... es cultura en el sentido más amplio y más antiguo del mundo".[67] Esta verdad había sido esgrimida por algunos pensadores renacentistas tales como Leonardo da Vinci, pero la negaban las tradiciones idealistas y románticas de la Alemania del siglo XIX. Ambas tradiciones habían restringido erradamente la cultura a la vida de la mente y así habían creado antipatía contra la tecnología. El marxismo y el liberalismo ampliaban también la brecha *Kultur-Zivilisation* porque sucumbían al espíritu positivista de la época y así dejaban de captar la contribución cultural de la tecnología.

Weihe presentó entonces un esquema de la relación existente entre la tecnología y las crisis culturales que recordaba los esquemas de Schroter: una cultura verdaderamente armoniosa presuponía un balance entre "tres grandes áreas... el trabajo de la mente (*Geistesarbeit*), del alma (*Seelenarbeit*) y de la economía (*Wirtschaftsarbeit*)". Cada una de las tres formas del

[66] Carl Weihe, *Kultur und Technik* (Francfort, 1935), pp. 135-137.
[67] *Ibid.*, p. 8.

trabajo incluye algunos aspectos de las otras. El trabajo intelectual comprende las ciencias naturales al igual que la política y la filosofía; el trabajo del alma engloba la religión, la ética y el arte; el trabajo de la economía incluye el trabajo manual, la tecnología, la industria y la transportación, así como "el mejoramiento de los terrenos, la ganadería" y otras formas de la agricultura.[68] La tecnología y el trabajo demandan una fusión del "espíritu y el alma" (*Geist und Seele*) que no puede producirse si uno de los tres aspectos del trabajo predomina sobre los otros. En la gráfica 2, que aparece en seguida, presenta Weihe una imagen de la armonía y el balance culturales donde se encuentran en equilibrio las esferas de la mente, el alma y la economía.[69]

[68] *Ibid.*, pp. 14-15.

[69] Desde el punto de vista sociológico, esta gráfica describe una crisis de racionalización, lo que Bell ha llamado recientemente la "separación de los campos" entre la cultura concentrada en el yo y la estructura social arraigada en la racionalidad funcional y la eficiencia. Véase *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nueva York, 1976), pp. 3-33; y *The Coming of Post-Industrial Society,* pp. 477-480. Como sostenía Lowy en su obra sobre Lukács, la resolución de esta crisis cultural podría conducir a la Izquierda, la Derecha o el Centro políticos. Véase *Pour une Sociologie des Intellectuelles Revolutionnaires* (París, 1976); y Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston, 1975). Aunque esta clase de crisis cultural es endémica en la sociedad industrial, asumió formas particularmente intensas en Alemania. Véase sobre este punto Richard Lowenthal, *Gesellschaftswandel und Kulturkrise* (Francfort, 1979).



GRÁFICA 2

Si una esfera predomina sobre las otras, se produce el desequilibrio. Por ejemplo, el budismo era una condición donde el alma se inclinaba hacia el cansancio del mundo y donde triunfaba el escapismo pastoral.

En el otro extremo, el *Amerikanismus* era el resultado de la dominación de la economía sobre el *Geist* y la *Seele*. En Europa, eran el marxismo y el liberalismo los que habían alentado una "sobreestimación inconmensurable del intelecto". Uno de los grandes puntales del nacionalsocialismo era el hecho de que hubiese creado una "renovación espiritual que había despertado en Alemania el entendimiento del balance de los factores culturales".[70] Para Weihe, el nazismo era una resolución de una crisis cultural producida por un predominio del trabajo de la mente y la economía sobre el trabajo del alma que no proclamaba el budismo, ni el *Amerikanismus*, ni las variantes europeas del positivismo.

[70] Weihe, *Kultur und Technik*, pp. 20-21. Véase también Fritz Schumacher, *Schöpferwille und Mechanisierung* (La voluntad creativa y la mecanización) (Hamburgo, 1933). Schumacher censuró el ataque de Ludwig Klage contra la "carencia de alma" de la tecnología. "Dentro de las fuerzas mecanizadoras de la tecnología, ¿dónde habrá lugar para una infusión del alma llena de emoción [*gefühlmassige Beseelung*]? ¿Dónde, como dice Klage, hay lugar para el alma [*Seele*] al lado del espíritu [*Geist*]? ¿Dónde hay todavía lugar para la voluntad creativa al lado de la mecanización?" (p. 11). Creía Schumacher que la tecnología no es necesariamente el antagonista del alma si pudieran reunirse el *Geist* y el *Gefühl* (sentimiento). Tal combinación produciría una "infusión de alma" (*Beseelung*) antes que la "pérdida del alma" (*Entseelung*); pp. 16-17. Aunque Schumacher rechazaba el "lujo" del "escape de la tecnología", no ofrecía propuestas concretas sobre la forma como podrían reunirse el *Geist* y el *Gefühl*.

Por toda Europa, los intelectuales atraídos hacia el fascismo eran herederos y exponentes de una tradición de antiintelectualismo. Los ingenieros alemanes no eran una excepción. La relación íntima entre la tecnología y la ciencia natural —especialmente evidente en la industria eléctrica y en la industria química de Alemania— no impidió que Weihe y otros autores expresaran una hostilidad abierta hacia el pensamiento conceptual. En su opinión, era errónea la afirmación de que la tecnología había sido el producto de la razón abstracta. Por el contrario, era la "infusión de espíritu al poder de trabajo" (*Vergeistung der Arbeitskraft*), y un símbolo de la lucha por la existencia del darwinismo social.[71] Añadía Weihe un giro schopenhaueriano a la retórica modernista reaccionaria cuando distinguía entre la "visualización" y el pensamiento "conceptual". El pensamiento de Schopenhauer se "aproximaba más que el de cualquier" otro filósofo al pensamiento de los ingenieros. Su "voluntad afirmante del mundo y su alta evaluación del pensamiento visualizante" (*anschauliches Denken*) contrastaban marcadamente con la conceptuación. Tenía una estrecha afinidad con la visión del mundo de los ingenieros, liberada como estaba del "excesivo refinamiento conceptual" (*Begriffskünstelei*) de Kant y de Hegel. El avance tecnológico requería una inclinación hacia la

[71] Weihe, *Technik und Kultur,* p. 28.

fantasía y la imaginación, más bien que hacia la abstracción.[72]

Weihe se ocupó de la importancia de Schopenhauer en sus columnas mensuales de *Technik und Kultur*. Tanto la tecnología como la naturaleza se basaban en la misma "causa final", es decir, en la voluntad.[73] Los objetos externos eran objetivaciones de esta voluntad, las que describía Weihe como "una búsqueda ciega... inquieta... insaciable". Los seres humanos eran meros instrumentos mediante los cuales alcanzaba sus metas esta voluntad. El ingeniero y el artista se veían así "guiados y empujados" por una "urgencia de crear" (*Schöpferdrang*) y un "instinto para la formación de objetos técnicos" (*Trieb zur technischen Gestaltung*). Tanto el artista como el ingeniero se esforzaban por transformar la fantasía en formas tangibles, perceptibles. Ambos padecían porque el mundo comercial se preocupaba poco por sus creaciones permanentes y entendía menos de los "fundamentos metafísicos del valor cultural de la tecnología".[74]

[72] Weihe, "Arthur Schopenhauer zum Gedachtnis", p. 165. Weihe rechazaba el pesimismo y la resignación de Schopenhauer.

[73] Weihe, *Kultur und Technik*, pp. 67, 76-78.

[74] *Ibid.*, pp. 52-53, 57, 60. Las dimensiones semirreligiosas de la apoteosis de la fuerza suprahistórica que anima a la tecnología —voluntad, historia, naturaleza— son evidentes en estos pasajes. Edgar Dacque, filósofo y crítico cultural, ofreció otro ejemplo de esta cosificación de la tecnología en *Natur und Erlösung* (Naturaleza y redención) (Munich,

La incorporación de Schopenhauer por parte de Weihe es un buen ejemplo de la forma como se interpretaban selectivamente los ambiguos legados del pensamiento alemán para prestar apoyo al nazismo. En *Kultur und Technik* escribió Weihe que el pensamiento visual reproduce el mundo externo. "No muestra nada que no esté ya allí o que no pudiera estar allí". Capta el sujeto individual en toda su particularidad. Por otra parte, el pensamiento conceptual sustituye una realidad sensual con una "fórmula, un símbolo, un concepto", el objeto particular e individual con un "mundo abstracto de conceptos que nos vuelven extraños al mundo". El pensamiento conceptual es el campo del filósofo, el teólogo, el lingüista y el jurista.

1933): "Nuestro conocimiento, ya sea mecánico o mágico, percibe y busca la idea eterna en las cosas. Incluso la tecnología pura, tal como la construcción de una máquina, significa una visión y una realización de la idea de la eternidad, cuando vemos esta actividad técnica como la realización física de una imagen primordial por conducto de nuestro propio espíritu. Cuando contemplamos con admiración y quizá también con terror el funcionamiento de una máquina, no estamos viendo otra cosa que un auténtico homenaje del significado ideal del hierro que, por decirlo así, recibe la vida de nuestro espíritu y nos muestra su rostro interior en símbolos. Es el 'arte' en el sentido más elevado y noble lo que tenemos ante nosotros. Admiramos el espíritu y la poderosa masculinidad que los inventores y constructores han representado aquí a partir de sus seres" (p. 53). Véase Max Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", en *Kristische Theorie der Gesellschaft,* Band I (Francfort, 1968), pp. 118-174.

El pensamiento visualizador e imaginativo caracteriza al médico, el científico natural, el estratega militar, el pintor y el ingeniero. Es el "fundamento del trabajo técnico. Incluso el trabajo técnico más simple demanda la concepción visual de la forma (*Gestalt*) del objeto que deberá construirse". El trabajo intelectual que crea tecnología "proviene casi exclusivamente del pensamiento visualizador e imaginativo".[75] Los argumentos de Weihe iban más allá de la afirmación de que la ingeniería implicaba la visualización al igual que la conceptuación, para llegar a la afirmación más radical de que la acción y la estética debieran estar completamente separadas del trabajo conceptual. Enunciados como el siguiente ponen en claro que su mezcla de antiintelectualismo, progreso técnico y simpatías nazis era algo más que la impaciencia práctica con los teóricos que sería de esperarse en los ingenieros de mente práctica. En su lenguaje filosófico y su plenitud, hay algo de la *Gründlichkeit* o la plenitud alemana que muchos observadores han percibido como uno de los aspectos distintivos del nacionalsocialismo.

> Los hombres que provienen del suelo *primordial* del país, y no del *escritorio* y el librero, han entrado en acción de un solo golpe, contra el *mundo en expansión de los conceptos*. Este mundo, con su red cada vez más invisible, amenaza con envolvernos por completo y paralizar la razón humana *saludable*. El hom-

[75] Weihe, *Kultur und Technik*, pp. 80, 83.

bre se encuentra en la ruta de la *autotransformación total. El acto se colocará de nuevo adelante del trabajo, el puño antes que la lengua, la visión antes que el concepto...* La época de las negociaciones y el compromiso, de la actividad parlamentaria y el regateo, ha pasado [sin cursivas en el original].[76]

Hitler ha surgido del pueblo alemán para hablar con un "corazón desbordante" antes que un "razonamiento perspicaz". La "inundación surgida del pensamiento conceptual-abstracto" está cediendo ante el entendimiento de "las realidades de la vida", realidades que sólo pueden entenderse con un "pensamiento visualizante-imaginativo". Los ingenieros y sus productos técnicos modernos tienen el deber de "volverse activos en la ilustración, la asistencia y el ejemplo".[77] Las paradojas del modernismo reaccionario, ahora familiares, son evidentes en la celebración del ascenso de Hitler al poder por parte de Weihe. Por un lado se encuentran las alabanzas de *Blut und Boden,* la acción, los hechos, los sentimientos y las visiones, y por el otro se encuentran los conceptos, los parlamentos, el pensamiento conceptual-abstracto. Y la tecnología y los ingenieros pertenecen al primer grupo que evoca todo lo que es antiguo, nacional y familiar. El pensador visualizante-imaginativo y el ingeniero artístico no eran nazis por definición. Pero las nociones de tales

[76] *Ibid.,* pp. 65-66.
[77] *Ibid.*

figuras facilitaban una aceptación de la tecnología moderna que no involucrara simultáneamente la visión de la razón humana que comúnmente podemos suponer ligada a ella. En una situación de crisis política, económica y cultural, el modernismo reaccionario como sistema cultural daba cierto sentido a una situación desconcertante. Y lo hacía en una forma que los ingenieros alemanes podían entender.

Una dimensión importante de las cualidades peculiarmente alemanas del modernismo reaccionario era una búsqueda de una clara "filosofía de la tecnología". Aunque Weihe se concentraba en Schopenhauer, otros profesores de las universidades técnicas creían que la tecnología y el idealismo alemán eran compatibles entre sí. Eberhard Zschimmer, de la universidad técnica de Munich, formuló un argumento con estos lineamientos en su obra de 1920, *Technik und Idealismus*.[78] Zschimmer sumaba su voz a quienes lamentaban una crisis cultural moderna, cuyas raíces se encuentran en la dominación sin precedente histórico de la economía sobre la vida cultural, no en la tecnología. Jamás habían estado la economía y la cultura tan alejadas como ahora, decía Zschimmer. La economía privaba a la Naturaleza de su belleza, destruía el sentimiento del pueblo por la cultura, minaba la unidad nacional, reducía la creación cultural a la producción de mer-

[78] Eberhard Zschimmer, *Technik und Idealismus* (Jena, 1920).

cancías. "La vida económica se convierte en un fin en sí misma. El *Geist* muere".[79] Al igual que Schroter, Weihe y Dessauer, Zschimmer afirmaba que los intelectuales humanistas se habían equivocado cuando culpaban a la tecnología por los pecados de la economía. El meollo de la actividad tecnológica era la invención, algo que no guardaba ninguna relación con la búsqueda de beneficios. Por el contrario, sus raíces eran filosóficas, a saber: la "libertad para crear y formar". El "significado de toda técnica" era la libertad espiritual. "La creación técnica es una creación incondicional y completamente espiritual (*geistiges*)". Lejos de amenazar a la tradición del idealismo alemán, la tecnología confirmaba una de sus máximas básicas: "El espíritu es más fuerte que la materia". La tarea del ingeniero era la creación de formas permanentes y duraderas que contrastaran marcadamente con las formas efímeras y cambiantes arrojadas por el mercado. Zschimmer insistió en que tal tarea era una consumación, más bien que una negación, del idealismo alemán.[80]

[79] *Ibid.*, pp. 7, 8, 9.

[80] *Ibid.*, pp. 23, 28, 31. El deseo de Hitler de contar con monumentos arquitectónicos que duraran 1 000 años fue un resultado práctico del llamado de Zschimmer para la elevación del espíritu sobre la materia y sobre los cambios constantes del mercado. Sobre la conexión existente entre la retórica anticapitalista y los grandes proyectos de construcción en la Alemania nazi, véase George Mosse, *Nazi Culture* (Nueva York, 1966), y *Nationalization of the Masses*, (Nueva York, 1970), esp. pp. 47-72; Robert Taylor, *The Word in*

Viktor Engelhardt, quien también escribía en *Technik und Kultur* y era profesor de ingeniería, publicó *Weltanschauung und Technik* (La visión del mundo y la tecnología) en 1922. Engelhardt instaba a separar la tecnología de cualquier asociación con el materialismo, el positivismo, e incluso el *Geist* de las ciencias naturales. Éstas eran las herederas auténticas del pensamiento conceptual y la abstracción modernos, de modo que se alejaban de la "personalidad creativa" y las raíces irracionales de la tecnología.[81] El ataque de Engelhardt contra la física moderna indicaba que había límites para las reconciliaciones que los modernistas reaccionarios estaban dispuestos a hacer con la modernidad. Estos límites surgían de modo muy prominente en los esfuerzos denodados de los nazis por crear una física aria.[82]

Los autores que acabamos de examinar publicaban primordialmente para otros ingenieros. Había otros ingenieros que iban más allá de la tradición interna de los ingenieros y trataban de unir los mundos de los literatos revolucionarios conservadores y de sus pro-

Stone: The Architecture of National Socialism (Berkeley, 1974); Albert Speer, *Inside the Third Reich* (Nueva York, 1970); y la exposición de las opiniones de Fritz Todt sobre el *Autobahnen* en el capítulo siguiente.

[81] Viktor Engelhardt, *Weltanschauung und Technik* (Leipzig, 1922), pp. 50, 64.

[82] Sobre la física aria, véase Alan D. Beyerchen, *Scientists under Hitler: Politics and the Physics Community under Hitler* (Nueva Haven, Conn., 1977).

pios colegas profesionales, cada vez más politizados y desesperados. Estas conexiones personales e intelectuales sumaban a las tradiciones internas una atracción externa hacia las ideas y los grupos políticos derechistas existentes. *Die Tat,* la revista más importante del radicalismo derechista de las clases medias de Weimar, era el puente institucional entre la revolución conservadora y los ingenieros. Entre los ingenieros, Heinrich Hardensett y Marvin Holzer eran los contribuyentes más prolíficos. En 1932, ambos publicaron libros sobre la tecnología, la política y la cultura que resumían las conciliaciones entre el irracionalismo y la técnica hechas por los intelectuales humanistas y técnicos de la Derecha de Weimar. Después de la toma del poder por parte de los nazis, ambos instaban a sus colegas ingenieros a unirse al nuevo régimen.[83]

Die Tat defendía un nacionalismo extremo, denunciaba el marxismo, el liberalismo y el parlamentarismo de Weimar, y aspiraba a un Estado fuerte que restableciera la primacía de la política sobre la economía. La revista tenía ciertas ligas con Werner Sombart y popularizó sus análisis del capitalismo y su defensa del socialismo alemán, una idea que su director, Ferdinand Fried, definía como la revuelta del "sentimiento interior... y la sangre" contra la "abstracción del

[83] Sobre la revolución conservadora, el *Tatkreis,* y los ingenieros, véase Ludwig, *Technik und Ingenieure,* esp. pp. 58-72.

dinero".[84] A Fried le preocupaba que la racionalización ocurrida en la economía alemana a mediados de los años veinte pudiera minar el espíritu de innovación e invención necesario para el progreso tecnológico. Lo que se requería era una renovación espiritual de la nación donde la retórica antioccidental y anticapitalista complementaría la ampliación de la intervención estatal en la economía. El círculo formado alrededor de *Die Tat* creía que *Primat der Politik* (la primacía de la política) reviviría el *Geist der Technik* ahora agotado. En un artículo titulado "The Tragedy of the German Economy", denunciaba amargamente Holzer al sistema económico como algo "carente de esencia, idealismo o corazón".[85] También atacaba el movimiento de racionalización de la industria alemana por haber provocado un desempleo creciente. Pero rechazaba las concepciones antitecnológicas y afirmaba en cambio que la técnica podría elevarse de su "na-

[84] Ferdinand Fried, "Die Auflösung", *Die Tat,* 23 (1931/1932), citado por Hock en *Deutscher Antikapitalismus* (Francfort, 1960), p. 29. La obra de Hock ofrece una visión panorámica de las perspectivas económicas del *Tatkreis.* Véanse también las obras de Fried, *Das Ende des Kapitalismus* (Jena, 1931), y *Autarkie* (Jena, 1932). Fried se unió a las SS en 1934, en la *Rasse und Siedlungsamt* (La raza y la oficina de asentamientos). Sobre este punto, véase Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932,* 2a. ed. (Darmstadt, 1972), p. 435.

[85] Martin Holzer, "Die Tragödie der deutschen Wirtschaft", *Die Tat,* 24 (mayo 1932/1933), pp. 155-166. Martin Holzer era el seudónimo de Joseph Bader.

turaleza mecanicista" actual para alcanzar el nivel de un "organismo nuevo" si el principio del bienestar general remplazara al interés propio desaforado en la política alemana. Si ocurriera tal cambio, la "liberación del trabajo", antes que el desempleo, sería la consecuencia del avance técnico.[86]

Holzer amplió estas ideas en un libro llamado *Technik und Kapitalismus,* también publicado en 1932. Según Holzer, la conexión entre la tecnología, por una parte, y el materialismo filosófico y la organización económica capitalista, por la otra, se debía simplemente a una coincidencia temporal de la historia europea del siglo XIX, más bien que a una interdependencia intrínseca y necesaria.[87] Pensaba Holzer que una tecnología "natural antes que mecanicista", liberada del "instinto capitalista y del fanatismo de la producción de cosas" (*Sacherzeugungs-fanatismus*), era algo a la vez conveniente y posible. Ni el liberalismo ni el marxismo podrían generar tal tecnología, ya que ambos movimientos estaban atrapados en una visión materialista del mundo. En lo tocante a los nazis, Holzer era menos claro, ya que aceptaba algunos de sus "puntos individuales" —su nacionalismo, la celebración del bienestar general, la retórica anticapitalista, la promesa de restablecer el poderío militar alemán—, mientras se

[86] *Ibid.,* p. 162.
[87] Martin Holzer, *Technik und Kapitalismus* (Jena, 1932), pp. 38-44.

reservaba su juicio acerca de la visión nazi de la relación entre la tecnología y el capitalismo.[88]

La "tecnología natural" de Holzer traía consigo un nacionalismo intenso. El movimiento de racionalización era el resultado de la "tecnología internacional" y del "mundo espiritual anglonorteamericano" que los ingenieros alemanes habían aceptado sin espíritu crítico tras la pérdida de la guerra. La tecnología alemana estaba arruinándose ahora con "los norteamericanismos... la objetivación, la neutralización y el tecnicismo incesantes".[89] Si la guerra no se hubiese perdido y los alemanes no hubiesen perdido la fe en sus propias tradiciones, el *Geist* alemán no hubiera entrado en contacto con las concepciones tecnocráticas extranjeras. En 1932, los nacionalistas alemanes afrontaban el peligro de que, reaccionando ante la absorción irreflexiva del *Amerikanismus* observada en el decenio anterior, los alemanes —en particular los jóvenes alemanes— se volvieran francamente hostiles hacia los mismos implementos tecnológicos necesarios para la reconstrucción del poderío de las fuerzas militares alemanas. Holzer recordaba la "experiencia humana" de una comunidad nacional sacrificada durante la primera Guerra Mundial como el modelo de una sociedad industrial que no había sucumbido al materialismo y el privatismo cívico.[90] El capitalismo o el tecnicis-

[88] *Ibid.*, pp. 10, 19-20.
[89] *Ibid.*, pp. 65-66.
[90] *Ibid.*, p. 69.

mo significaba los Estados Unidos o Gran Bretaña. Al igual que todos los modernistas reaccionarios, Holzer canalizó el sentimiento anticapitalista en contra del pastoralismo y hacia una "tecnología nacional", y sugirió la existencia de una afinidad natural entre el Estado autoritario y las propiedades intrínsecas y la "legalidad autónoma" (*Eigensetzlichkeit*) que imputaba a la tecnología.[91] Poco después de la toma del poder por los nazis, Holzer resolvió sus dudas acerca del nazismo, aceptó la renovada primacía de la política, e instó a sus colegas ingenieros a integrar sus propios esfuerzos creativos en la "revolución nacional".[92]

Uno de los más prolíficos e interesantes de todos los ingenieros que escribían sobre la tecnología y la cultura era Heinrich Hardensett. Desde 1925, cuando apareció su primer ensayo en *Technik und Kultur,* hasta 1934 en que aportó un ensayo a una colección publicada por los nazis, Hardensett produjo una serie verdaderamente notable de ensayos que combinaban la teoría social, la política derechista y la defensa de la tecnología. Al igual que Holzer, Hardensett podía escribir para los literatos y los ingenieros. Pero la sutileza y el ingenio de sus escritos lo colocan aparte. Hardensett expresaba los temas modernistas reaccionarios con una

[91] *Ibid.,* p. 73.

[92] Martin Holzer, "Freiheit des technischen Fortschritt oder Bindung an die Gemeinwesen" (Libertad del progreso técnico o conexión con la esencia común), *Technik Voran* (20 de junio de 1933), pp. 179-180.

claridad y un estilo notables. En su primer ensayo de *Technik und Kultur,* sobre la relación de la tecnología industrial y las artes visuales, comparaba el trabajo de los ingenieros al de los artistas y los arquitectos. Ese trabajo llenaba la "gran aspiración de nuestro tiempo a la comunidad y la forma" (*die grossen Sehnsucht unserer Zeit nach Gemeinschaft und Gestalt*).[93] El movimiento de racionalización estaba arraigando en "formas grotescas en el alma del trabajador", pero la sensibilidad estética del ingeniero se manifestaba en las formas hermosas y claras de los puentes, los caminos y las fábricas. Ahora empezaban a entender los ingenieros que sus trabajos no eran medios para alguna otra cosa, sino que en sí mismos estaban llenos de valor cultural y forma estética. Desafortunadamente, los alemanes estaban acostumbrados a ver las cosas con los ojos de "la antigüedad, lo gótico y lo barroco", y por esta razón acusaban a menudo de impersonalidad a la ingeniería y la arquitectura modernas. Hardensett insistía en que había *pathos* en el funcionalismo y la exactitud (*Sachlichkeit*) modernos, así como en la religión y en el cultivo humanista del individuo. La *Sachlichkeit* no exigía el materialismo sino virtudes

[93] Heinrich Hardensett, "Über das Verhaltnis von industrieller Technik zur bildenden Kunst", *Technik und Kultur,* 16 (1925), pp. 10-13. Esta gran aspiración no era un monopolio de la Derecha irracionalista. Sobre el Bauhaus y su supresión por los nazis, véase Barbara Miller Lane, *Architecture and Politics in Germany, 1918-1945* (Cambridge, Mass., 1968).

metafísicas, religiosas y estéticas. Era lo "contrario de la especialización" y debía diferenciarse de la "dominación positivista de la naturaleza". Hardensett alababa incluso al *Werkbund* de Peter Behrens, el Bauhaus de Gropius, y a los expresionistas, por haber aclarado que "sólo en la tecnología encuentra un punto final el caos de nuestro esfuerzo artístico", en los estilos orientados hacia adelante, no hacia atrás.[94]

Una de las razones que hacían destacar el trabajo de Hardensett era su conocimiento de la sociología alemana, en particular de Max Weber y Sombart. Por ejemplo, en un ensayo de 1926 publicado en *Technik und Kultur,* "Magische Technik" (La tecnología mágica), sostenía Hardensett que el avance tecnológico no conducía a un desencanto del mundo sino a un nuevo entendimiento de la relación existente entre la razón y la magia.[95] La tecnología tenía un impulso profundamente religioso que persistía a pesar de numerosos esfuerzos, iniciados con Galileo, por eliminar el animismo y la magia de la técnica. Persistía una irreductible "magia no mágica", lo que probaba la inseparabilidad de la religión y la tecnología.[96] Tales ensayos sugieren que Hardensett estaba decidido a ubi-

[94] Hardensett, "Über das Verhaltnis...", pp. 11-13.

[95] Heinrich Hardensett, "Magische Technik", *Technik und Kultur,* 17 (1926), pp. 173-175.

[96] *Ibid.,* p. 173. Hardensett abordó temas similares en dos ensayos sobre la poesía de la aviación: "Die Flugtechnik in der Dichtung", I y II, en *Technik und Kultur,* 19 (5, 6, 1928), pp. 74-77, 89-93.

car la tecnología en el contexto de la dinámica de la racionalización y el desarrollo capitalista que había sido uno de los temas principales de la teoría social alemana. En su libro de 1932, *Der kapitalistische und der technische Mensch* (El hombre capitalista y el hombre técnico), Hardensett hacía justamente eso, ofreciendo uno de los planteamientos más claros y refinados que habrían de surgir de la tradición revolucionaria conservadora o de la tradición interna de los ingenieros. Más que cualquier otra obra de la tradición modernista reaccionaria, *Der kapitalistische und der technische Mensch* aprovechaba eficazmente las enseñanzas de los ingenieros y los literatos. Hardensett repetía y refinaba los argumentos de Dessauer, Diesel, Schroter, Weihe y Zschimmer, así como los de algunos miembros destacados de la ciencia social y la filosofía alemanas tales como Hans Freyer, Friedrich Gottl-Ottlilienfeld, Max Scheler, Othmar Spann, Sombart y Weber. El libro yuxtapone el hombre capitalista y el hombre técnico como tipos ideales. Al hacerlo así, Hardensett decía representar el "punto de vista del ingeniero" frente al del capitalista que promovía la penetración de las relaciones de intercambio capitalistas en el campo de la producción tecnológica.[97]

El hombre capitalista de Hardensett era un tipo ideal estructurado según los lineamientos sugeridos por el análisis del capitalismo de Sombart. El hombre ca-

[97] Heinrich Hardensett, *Der kapitalistische und der technische Mensch* (Munich, 1932), p. 5.

pitalista residía en la esfera de la circulación, no en la esfera de la producción. Como un actor económico, no veía a los demás como semejantes, ciudadanos, miembros de la comunidad o "camaradas en la producción", sino como "extraños" más allá de todos los "lazos humanos". No es sorprendente que fuesen los judíos y otros grupos transitorios quienes servían como excelentes vehículos del espíritu capitalista. El hombre capitalista instrumentaba y despersonalizaba la actividad económica y "lucha contra todos los lazos de sentimiento, sangre y espíritu".[98] El hombre capitalista sometía la producción a la circulación, sacrificando así la calidad de los bienes y su "formación creativa" a las consideraciones cuantitativas de la maximización del beneficio. Es un "hombre de finanzas" que se siente a sus anchas en un "mundo de números... un mundo gris, abstracto, un mundo artificial, un mundo de dinero". Su búsqueda del beneficio es "lineal, monomaniaca hasta el punto de la patología".[99]

Hardensett se ocupaba luego del efecto del hombre capitalista sobre la tecnología. Era algo catastrófico. El movimiento de racionalización de los años veinte, el taylorismo, y los estudios de tiempos y movimientos indicaban un "demonismo desalmado del

[98] *Ibid.,* p. 25.

[99] *Ibid.,* pp. 29, 34, 51. La concepción del capitalismo que tenía Hardensett se basaba en gran medida en la obra de Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Munich, 1927).

trabajo" que eliminaba del taller toda "trascendencia regocijada de la camaradería, toda alegría, toda sensualidad plástica". El hombre capitalista estaba despojando de continuo a las grandes "hazañas técnicas" de su "contenido humanitario, liberador, boyante o alegre", porque las bellezas de la producción seguían siendo "incomprensibles para la mentalidad del intercambio".[100] La mentalidad capitalista es típicamente "mecanicista, positivista, pero no la de la máquina", porque carece totalmente de alguna apreciación de la "teleología" de la voluntad que impregna a la tecnología. En suma, en virtud de que el hombre capitalista se orienta hacia la "producción de mercancías" (*Warenerzeugung*) y el intercambio, no puede captar la metafísica activista de la tecnología.[101]

El tipo ideal del hombre técnico de Hardensett no era menos una amalgama de enunciados fácticos y evaluativos que su tipo ideal del capitalista. Al revés de lo que ocurría con el capitalista orientado hacia la producción de mercancías, el hombre técnico se concentraba en la "producción de objetos" (*Sacherzeugung*), algo que tiene un "valor de servicio" (*Dienstwert*) intrínseco.[102] En efecto, la distinción entre la producción de mercancías y la producción de objetos constituía la diferencia esencial entre la economía ca-

[100] Hardensett, *Der Kapitalistische und der technische Mensch*, pp. 30-31, 33.
[101] *Ibid.*, p. 40.
[102] *Ibid.*, pp. 65-66.

pitalista y la economía técnica. El hombre técnico estaba imbuido de la "ética del maestro constructor", de modo que hacía hincapié en la creación de obras objetivas de acuerdo con consideraciones no económicas, puramente estéticas.[103] El hombre capitalista creaba un mundo de valores efímeros, abstractos, mientras que el hombre técnico trataba de crear cbjetos permanentes, concretos, que son "cósmicos, eternos y divinos".[104] El hombre técnico se esfuerza por "trascender el tiempo y el espacio mediante la creación de forma... y de transformar las cosas incompletas variables en algo de duración eterna". En lugar del incesante ajetreo del mercado, el hombre técnico desea "la redención utópica de la permanencia eterna, completa, y el presente eterno en lugar del futuro infinito. Es un clásico y no un romántico, un hombre de medidas y de leyes".[105] La circulación capitalista produce el caos y la anarquía; los ingenieros producen un orden perdurable en las formas clásicas de las calles, los puentes, los canales y las presas. Su simple solidez y permanencia prueban una naturaleza implícitamente anticapitalista. Como todos los modernistas reaccionarios, Hardensett atribuía una voluntad autónoma a la tecnología. Una turbina, por ejemplo, combinaba la "ilegalidad del espíritu y las relaciones funcionales de la naturaleza, intemporales" con los "círculos de ener-

[103] *Ibid.*, pp. 67, 81.
[104] *Ibid.*, p. 128.
[105] *Ibid.*

gía cósmica inmaterial y el orden interno de la tensión del acero".[106]

La metodología de Hardensett era radicalmente subjetivista. Las prácticas, las instituciones y las relaciones sociales eran el resultado de clases de individuos particulares. Identificaba Hardensett al comerciante con la esfera de la circulación, mientras que el maestro constructor se sentía a sus anchas en la producción. El primero se veía impulsado por el burdo interés propio, el último por la "alegría de la creación".[107] Al revés de Sombart, Hardensett no distinguía explícitamente entre la productividad alemana y el parasitismo judío. Pero este enfoque metodológico no impedía tal traducción de categorías sociales en estereotipos raciales.

Lo que aclaraba de nuevo el libro de Hardensett era que el arcaísmo superficial de esta tradición ideológica coexistía con una reconciliación fundamental con la tecnología moderna. Su obra está llena de referencias a las comunidades y los camaradas de la pro-

[106] *Ibid.*, p. 102. Al igual que los románticos del siglo XIX, Hardensett hablaba de una "tragedia de la conclusión" (*Vollendung*) y de fuerzas poderosas que operaban detrás de la superficie de la realidad. Pero su imagen del final de la jornada romántica era mucho menos compleja. Véase sobre este punto M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, Nueva York, 1973, especialmente su análisis de la "espiral romántica" en Goethe, Hegel, Hölderlin, Novalis y Schlegel, pp. 197-252.

[107] Hardensett, *Der kapitalistische und der technische Mensch*, p. 94.

ducción y la creación. *Produktionskameraden* y *Leistungsgemeinschaft* son términos que asocian la terminología feudal y preindustrial a la moderna producción industrial.[108] La comunidad, una voluntad poderosa, la forma clara, la experiencia embriagante, la creación hermosa: todas estas cosas existen ahora en el trabajo de los ingenieros. El "principio fundamental de la producción técnica" es el trabajo comunal, no el interés propio; su "lugar decisivo" es el taller, no el mercado; su "valor decisivo" es el "valor de servicio, no el valor de cambio"; y forma comunidades basadas en la actuación, no en el interés propio.[109] Esto era anticapitalismo, pero un anticapitalismo alemán y un anticapitalismo de Derecha. También la Izquierda apelaba a la comunidad. Los modernistas reaccionarios como Hardensett no eran menos sinceros, en su rechazo del mercado, que los radicales culturales de la Izquierda. Pero el efecto de sus obras, si no es que también la intención, era la estabilización de las relaciones clasistas existentes, antes que su cuestionamiento. Es posible que los ingenieros alemanes hayan protestado contra las perversiones comerciales de sus esfuerzos, pero jamás sugirieron la expropiación de los expropiadores.

En 1933 publicó Hardensett un ensayo sobre la ética de la técnica en los Estados Unidos y la Unión Soviética, donde se presentaba la familiar yuxtaposición

[108] *Ibid.*, pp. 95-97.
[109] *Ibid.*, pp. 116-117.

de Europa y el Este y el Oeste.[110] Al igual que Diesel y Schroter entre los ingenieros, y Heidegger entre los filósofos, Hardensett despreciaba a los Estados Unidos como un país hecho para el capitalista y el comerciante, no para el ingeniero. El pragmatismo norteamericano veía la tecnología sólo como un medio para algún otro fin. Los soviéticos no eran mejores: idealizaban algunos de los peores aspectos del capitalismo norteamericano (el taylorismo, por ejemplo), establecían un materialismo oficialmente patrocinado y, como los norteamericanos, no podían apreciar los significados culturales más profundos de la tecnología. Europa era el verdadero hogar del *ethos* del maestro constructor, el que no podía arraigarse en suelo norteamericano o ruso. Europa, especialmente Alemania, era el lugar apropiado para la combinación del *Geist* y la *Technik*.[111]

Es secundario que Hardensett tratara de defender el capitalismo. Lo importante es que tenemos aquí otro ejemplo de un conjunto de ideas e imágenes que, como veremos más adelante, eran políticamente eficaces porque se ocupaban de temas importantes en las tradiciones culturales alemanas. Con una repetición obsesiva,

110 Heinrich Hardensett, "Technische Gesittung in USA und USSR", *Blätter für deutsche Philosophie,* 7 (16, 1933/1934), pp. 479-503.

111 *Ibid.,* pp. 482, 495-496. Véase otra elaboración de este tema heideggeriano en Enno Heidebroek, *Das Weltbild der Naturwissenschaften* (La visión del mundo de las ciencias naturales) (Stuttgart, 1931).

los ingenieros tales como Hardensett afirmaban que la tecnología era alemana, espiritual, cósmica, completa, total, permanente, formada y ordenada, de modo que tenía algo precapitalista y/o no capitalista. La tecnología había escapado a la sociedad de cambio y el cosmopolitismo y era una opción frente a tal sociedad. La tecnología y el hombre técnico eran las fuerzas naturales. Correspondían a fuerzas irracionales e instintivas que luchaban contra la "forma vital insana, no sensual" del capitalismo moderno. Recordamos de nuevo las ideas de Mann en *Doktor Faustus*. Decir que el nazismo era una realización lógica de la cultura alemana no tiene más sentido que decir que era una traición absoluta a tal cultura. Para entender por qué surgió el nazismo en Alemania, debemos ver cómo hicieron esto posible algunos de los elementos más creativos de la cultura alemana. Como dice Mann, hay que entender cómo pudo la astucia del demonio convertir lo mejor de la cultura alemana en lo peor. La defensa que hace Hardensett de la ingeniería y la tecnología indica este proceso más amplio en que se basó el nazismo para transformar las tradiciones de Alemania. Al combinar el nacionalismo con el socialismo, los nazis reclamaban metas compatibles con las que habían venido proclamando los ingenieros durante medio siglo.

La mezcla del nazismo con las tradiciones autóctonas de los ingenieros era evidente en una colección de ensayos publicada en 1934, con el título de *Die*

Sendung des Ingenieure im neuen Staat (La misión de los ingenieros en el nuevo Estado), por la *Verein Deutscher Ingenieure.* Los ensayos presentan una mezcla de interés propio y compromiso ideológico, así como la creencia de que los nazis habían abandonado los temas antiindustriales del pensamiento *völkisch.* Como decía Rudolf Heiss, el editor de la colección, las metas de rearme y empleo pleno de Hitler requerían que "la técnica se ponga al servicio de la totalidad de nuestro *Volk*".[112] Por lo tanto, la política práctica y las tradiciones ideológicas podían reforzarse recíprocamente.

Heinrich Hardensett aportó un ensayo sobre los "individuos técnicos creativos" en el que repetía los argumentos de *Der Kapitalistische und der technische Mensch.*[113] La diferencia principal era que aquí afirmaba Hardensett que la "revolución" nacionalsocialista había consignado al pasado la "época liberal-capitalista". Al diferenciar entre el ingeniero y el capitalista, se refería Hardensett al capital "creativo" (*schaffende*) frente al capital "parasítico" (*raffende*), los términos popularizados por Gottfried Feder. En opinión de Hardensett, el "Estado nuevo" poseía el "idealismo técnico" que los ingenieros alemanes habían venido buscando durante el medio siglo anterior.[114]

112 *Die Sendung des Ingenieure im neuen Staat,* comp. Rudolf Heiss (Berlín, 1934), p. 152.

113 Heinrich Hardensett, "Vom technischen-schöpferischen Menschen", en *Die Sendung des Ingenieure,* pp. 12-18.

114 *Ibid.,* p. 18.

Heiss ofrecía otro ejemplo de la confluencia de los ingenieros y los nazis. Su primera contribución era una respuesta afirmativa a este interrogante: ¿resolverá el nacionalsocialismo la crisis cultural de la tecnología?[115] Sostenía Heiss que "el espíritu del soldado del frente (*Frontkämpfergeist*) era intrínseco a la tecnología y que este espíritu no podía considerarse responsable de "los pecados del hombre capitalista". En lugar del pesimismo, el nacionalsocialismo ofrecía un método para aceptar la tecnología moderna mientras se rechazaba el materialismo. Se refería Hardensett al tipo ideal del "individuo técnico creativo" y sostenía que los nazis lo estaban ayudando en su lucha con el hombre capitalista. El nacionalsocialismo no sólo terminaría con la "desesperanza" de una solución a la crisis cultural de la tecnología. También haría de los ingenieros el "cuerpo de oficiales" en la batalla que se libraba para poner a los técnicos al servicio de toda la nación y darles así las posiciones de responsabilidad y poder a las que habían aspirado desde el inicio de la industrialización alemana.[116]

En un segundo ensayo, "Volk und gestaltende Arbeit" (El pueblo y el trabajo formador), subrayaba Heiss la relación existente entre la forma técnica y la salud de la nación. La formación de la materia era

[115] Rudolf Heiss, "Wird der Nationalsozialismus die technische Kulturkrise lösen?", en *Die Sendung des Ingenieure,* pp. 1-11.

[116] *Ibid.,* pp. 10-11.

una "medida de la salud" que liberaba "las facultades del alma". Uno de los mayores atributos de los alemanes era su "capacidad para formar, para dominar la materia mediante el poder del espíritu". En el nuevo régimen, "el pueblo y la tecnología... y los forjadores de formas" se han vuelto uno solo.[117] Los ingenieros ya no tienen que padecer por un sentimiento de que su obra era ajena a la nación. Por el contrario, estaban entre "los millones llamados a luchar contra el mal uso de nuestras creaciones". Los ingenieros deben renunciar ahora a su indiferencia anterior hacia la política y "rebelarse y colocar el poder del *Geist* sobre el poder del oro". El ideal central del nacionalsocialismo, la primacía del interés común sobre el interés propio, era intrínseca también a la tecnología.[118] La toma del poder por Hitler era una señal de que había llegado la "hora de la libertad para el individuo técnico creativo".[119] El régimen nazi no planteaba ninguna amenaza para los ingenieros. Por el contrario, era el agente de la liberación de muchos años de impotencia política y de baja posición social en comparación con la de las otras profesiones de clase media. El ascenso del individuo creativo sobre el capitalista calculador era también una ocasión de enormes oportunidades

[117] Rudolf Heiss, "Volk und gestaltende Arbeit", en *Die Sendung des Ingenieure,* pp. 26-30.

[118] *Ibid.,* pp. 29-30.

[119] Rudolf Heiss, "Die Erziehung des Ingenieurs zur Totalität", en *Die Sendung des Ingenieure,* pp. 125-134.

para los ingenieros, quienes ahora encontrarían empleos en los programas de rearme y de obras públicas de Hitler.

Como veremos en el capítulo siguiente, los vestigios de irracionalismo existentes en la síntesis modernista reaccionaria afectaron la capacidad del régimen nazi para coordinar sus políticas de investigación y desarrollo experimental o para pensar estratégicamente en la relación entre los fines y los medios en la política. Pero las reconciliaciones consideraban una asociación inestable entre la técnica y la sinrazón. El conflicto entre la ideología nazi y la ciencia moderna era mucho más marcado, como lo demuestra el frustrado esfuerzo por crear una "física aria" que remplazara a la "física judía".[120]

El ensayo de Heiss era perfectamente un ejemplo fascinante de la hostilidad contra las ciencias naturales combinada con el entusiasmo por la tecnología. Es-

[120] Véase Beyerchen, *Scientists under Hitler.* El estudio de Beyerchen tiende a equiparar la hostilidad hacia la tecnología con la hostilidad hacia la ciencia. Sin embargo, su afirmación de que el efecto principal de la segunda Guerra Mundial fue la afirmación de los valores utilitarios antes que los ideológicos, por lo que toca al esfuerzo tendiente a establecer una física aria, no debiera extenderse al campo tecnológico. Aunque los nazis deseaban sin duda mayores innovaciones técnicas durante la guerra, sus concepciones ideológicas seguían manifestándose en los esfuerzos coordinados de investigación y desarrollo experimental. Sobre la investigación y el desarrollo bajo Hitler, y la tecnología durante la guerra, véase Ludwig, *Technik und Ingenieure,* pp. 210-300, y pp. 403-473.

cribió Heiss que las ciencias naturales existían en un mundo de leyes, regularidades y abstracciones poco prácticas, no en la inmediatez creativa y heroica del inventor y el ingeniero.[121] Los ingenieros producían "formas hermosas"; los científicos naturales producían "conocimiento muerto". La teoría "no dirigida hacia el alma", que permanece en la superficie en lugar de penetrar a "las profundidades, permanece más o menos como un conocimiento inútil".[122] Los modernistas reaccionarios celebraban los logros de la primera y la segunda revoluciones industriales, no los de la física moderna, la que seguía siendo "teoría no dirigida al alma".

Esta reconciliación con la tecnología, al mismo tiempo que se rechazaba la ciencia natural, era algo tan extraño como sus esfuerzos por separar una prístina esfera de productividad alemana de un campo parasítico de circulación judía. La física alemana se había asociado demasiado estrechamente con los judíos —a quienes los antisemitas llamaban un pueblo de razón y no de emoción— para incorporarla fácilmente en las tradiciones nacionales exclusivamente alemanas. Fue su hostilidad permanente hacia las abstracciones y el intelecto, antes que la emoción, la inmediatez y el yo, lo que explica la relativa facilidad con la que los modernistas reaccionarios podían incorporar la tecnología a

[121] Heiss, "Die Erziehung des Ingenieurs", p. 132.
[122] *Ibid.*

la *Kultur* alemana, mientras que la física moderna se quedaba en la ciénaga de la *Zivilisation* occidental. A pesar de las numerosas paradojas de esta tradición ideológica, fue institucionalizada y persistió hasta la terminación del régimen nazi.

VIII. EL MODERNISMO REACCIONARIO EN EL TERCER REICH

He documentado la afirmación de que la tradición modernista reaccionaria era un componente importante del nacionalismo alemán moderno, de que esta tradición impregnaba la revolución conservadora de Weimar y la política cultural de la ingeniería alemana desde el decenio de 1870 hasta el derrumbe de la República de Weimar. Antes de 1933, los nazis estaban conscientes de la tradición y contribuían a ella. Pero ¿qué ocurrió después de su toma del poder? En este capítulo, presentaré algunos datos sugerentes de que la tradición modernista reaccionaria continuó hasta el final del régimen nazi. No dejó su lugar a la nostalgia rural o las visiones tecnocráticas, posideológicas, del mundo. Esto no quiere decir que no existieran en el régimen de Hitler los luditas ni los tecnócratas. Más bien, la continuidad de la ideología modernista reaccionaria después de 1933 era más general que esas otras concepciones y más importante en la explicación de la primacía de la política ideológica durante la época de Hitler. La aceptación irracionalista de la tecnología, formulada por los modernistas reaccionarios, con-

tribuyó a la combinación de una innovación técnica deficiente y un cálculo estratégico errado que caracterizó al Tercer Reich.

El desarrollo de una clara visión nacionalsocialista de la tecnología se inició mucho tiempo antes de su toma del poder. En el centro de todas las concepciones nazis sobre el tema se encontraba una construcción histórica mítica de una batalla racial entre arios y judíos, la sangre y el oro. Al igual que los modernistas reaccionarios que hemos examinado hasta ahora, los nazis combinaban el antisemitismo con la aprobación del avance tecnológico, algo que conviene subrayar en vista de la frecuencia con la que se han asociado el antisemitismo y el rechazo generalizado de la sociedad industrial. En los años inmediatamente siguientes a la primera Guerra Mundial, Gottfried Feder, un ingeniero, dominaba la discusión del tema en el Partido Nazi. A principios de los años veinte, un folleto suyo, *Das Manifest zur Brechung der Zinsknechtschaft des Geldes* (El manifiesto sobre la liberación de la esclavitud del interés del dinero), junto con *Mein Kampf* de Hitler y *Mythos der 20. Jahrhundert* (El mito del siglo xx), era uno de los tratados más importantes del partido.[1] Distinguía Feder entre el "capital financiero judío" y el "capital nacional", alentando así la retórica anticapitalista que dejaba intactas las relaciones de propiedad existentes. El "trabajo creativo" y el capital

[1] Gottfried Feder, *Das Manifest zur Brechung der Zinsknechtschaft des Geldes* (Munich, 1919).

industrial tendrían que liberarse de los tentáculos del poder judío internacional.

Las obras de Feder utilizaban el vocabulario marxista, hablaban de la "liberación del trabajo productivo" y llamaban a los pueblos de todas las naciones a unirse contra la fuerza de las finanzas internacionales.[2] En su folleto de 1923, *Der deutsche Staat auf nationaler und sozialer Grundlage* (El Estado alemán sobre cimientos nacionales y sociales), insistía Feder en que "el judío" había permanecido alejado del trabajo productivo y era portador de un espíritu parasítico. Pero al mismo tiempo afirmaba que la gran industria alemana —Krupp, Mannesmann, Thyssen— y su propiedad "no estaban en conflicto con el interés de la totalidad. El reconocimiento fundamental de la propiedad privada está profundamente arraigado en la conciencia clara de la estructura espiritual aria".[3] Feder resumía su contribución "teórica" al nacionalsocialismo en la fórmula del "capital creativo contra el capital parasítico" (*Schaffendes gegen raffendes Kapital*), elaborada en su obra de 1933 titulada *Kampf gegen Hochfinanz*.[4] El capital creativo era una fuente de utilidad, empleo y avance tecnológico, mientras que el capital parasíti-

[2] Feder, *Das Manifest*, p. 62. Sobre las teorías económicas nazis, véase Werner Krause, *Wirtschaftstheorie unter dem Hakenkreuz* (Berlín, 1962).

[3] Gottfried Feder, *Der deutsche Staat auf nationaler und sozialer Grundlage* (Munich, 1923), p. 21.

[4] Gottfried Feder, *Kampf gegen Hochfinanz* (Munich, 1933).

co extraía recursos nacionales en beneficio de un número pequeño de financieros internacionales. La perspectiva de conspiración de Feder servía para desplazar el conflicto existente entre el capital y el trabajo a un idioma nacionalista. La descripción del capital como "creativo" descartaba todos los conflictos clasistas provenientes del proceso laboral, culpaba a los bancos por los problemas del sistema económico toal, y contenía sugerencias de la estetización del proceso laboral tan proclamada por los nazis en la Oficina de la Belleza del Trabajo (*Amt Schönheit der Arbeit*).[5] Además, las asociaciones en el lema de Feder entre la belleza y la productividad con el carácter racial alemán, y la fealdad y el parasitismo con los judíos, eran comunes en el antisemitismo alemán.[6]

En 1926, Hitler seleccionó a Feder como el árbitro final de las disputas surgidas por la formulación del programa de 25 puntos del partido.[7] Feder usó esta

[5] Sobre la Oficina de la Belleza del Trabajo, véase Rabinbach, "The Aesthetics of Production in the Third Reich", en *International Fascism,* comp. George Mosse (Beverly Hills, Calif., 1979).

[6] George Mosse se ocupa de la distinción establecida entre la belleza y la productividad arias contra la fealdad y el parasitismo judíos en *Towards the Final Solution* (Nueva York, 1978); y *The Crisis of German Ideology* (Nueva York, 1964).

[7] Véase Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (Nueva York, 1944), pp. 228-229; Ludwig, *Technik und Ingenieure im Dritten Reich* (Königstein, 1979), p. 76. Hitler se refería al libro de Feder, *Der*

posición para publicar una serie de folletos, la "Biblioteca Nacionalsocialista", que enunciaban una "teoría" nazi sobre la organización económica y la tecnología. La retórica anticapitalista de Feder cayó en desgracia con Hitler cuando éste desarrolló lazos más estrechos con algunos industriales alemanes en los últimos años de la República de Weimar, pero su distinción entre el capital creativo y el capital parasítico era compatible con el anticapitalismo de los ingenieros que habíase desarrollado fuera del Partido Nazi.[8] En julio de 1933 publicó *Technik und Kultur* un discurso de Feder en el que afirmaba que el nacionalsocialismo era compatible con la tradición interna de los ingenieros y con sus deseos de elevar el "servicio" a la

deutsche Staat auf nationaler und sozialer Grundlage, como el "catecismo de nuestro movimiento"; Neumann, p. 229.

[8] David Schoenbaum, en *Hitler's Social Revolution* (Nueva York, 1966), se refiere al "polo rural, racista, antiindustrial, alrededor de Feder" (p. 22) que sólo sobrevivía como un "folclor característico" (p. 46) con "la opción a favor del rearme industrial en 1933 y en contra de Feder en 1934... Era ésta una opción en contra de la nueva aristocracia de *Blut und Boden* y a favor de la dinámica de la sociedad industrial a largo plazo, tal como habían venido operando en Alemania y todas las otras sociedades industriales desde principios del siglo XIX" (p. 240). El carisma y la fe remplazaban a la ideología. Primero, nada de las distinciones establecidas por Feder entre el capital productivo y el capital parasítico entraba en conflicto con el rearme industrial. Feder era un racista pero no un ludita. Segundo, la aseveración de Schoenbaum de que la fe remplazaba a la ideología supone una concepción muy racionalista de la ideología. Pero tanto antes como después de 1933, la ideología

nación por encima del beneficio individual.[9] En su opinión, el nacionalsocialismo satisfaría las demandas de los ingenieros de un mayor reconocimiento social y una intervención estatal más decisiva para liberar la tecnología. Admitía Feder que la tecnología planteaba algunos peligros, tales como la dependencia excesiva de las materias primas extranjeras, una atmósfera urbana contaminada y una excesiva división del trabajo que podría destruir el "sentimiento por el hogar" alemán (*Heimatgefühl*). Pero todos estos problemas podrían superarse si se pusiera la tecnología al servicio de la "totalidad" nacional. En términos prácticos, esto significaba la implantación de programas de empleos, construcción de carreteras y producción de combustibles sintéticos para reducir la dependencia alemana del petróleo importado.[10]

La Biblioteca Nacionalsocialista de Feder era el vehículo de la primera declaración "oficial" nazi sobre la tecnología moderna, aparecida en 1930. El *Nationalsozialismus und Technik: Die Geistigkeit der natio-*

nazi era profundamente emocional y antirracionalista. Simplemente, no se aplica aquí la distinción entre fe e ideología, sobre todo cuando se trata de la política totalitaria.

[9] Gottfried Feder, "Die Aufgaben der Technik beim Wiederaufbau der Deutschen Wirtschaft" (Las tareas de la tecnología en la reconstrucción de la economía alemana), *Technik und Kultur,* 24 (1933), pp. 93-100. El ensayo se presentó originalmente como un discurso pronunciado ante la *Kampfbund Deutscher Architekten und Ingenieure,* una organización nazi de arquitectos e ingenieros.

[10] *Ibid.,* pp. 98-10.

nalsozialistischen Bewegung (El nacionalsocialismo y la tecnología: la espiritualidad del movimiento nacionalsocialista) fue escrito por Peter Schwerber, un ingeniero que compartía la filosofía de Feder y que cuatro años antes había escrito que la política derechista y la ética cristiana eran el camino de salvación de la depravación del industrialismo moderno.[11] *Nationalsozialismus und Technik* fue el primer esfuerzo de síntesis de la ideología nazi con las tradiciones autóctonas de los ingenieros alemanes. Schwerber hacía referencia a Dessauer, Zschimmer y Spengler, así como a Feder y a Hitler. Su folleto se basaba en una idea obsesivamente repetida, a saber: que el racismo era el punto final lógico de la reconciliación de Alemania con la tecnología moderna.[12]

Como veremos más adelante, el argumento de Schwerber se volvió familiar en Alemania después

[11] Peter Schwerber, *Nationalsozialismus und Technik: Die Geistigkeit der nationalsozialistischen Bewegung* (Munich, 1930).

[12] *Ibid.*, p. 72. Schwerber hizo también una referencia favorable a Henry Ford, cuya biografía se publicó igualmente en la Biblioteca Nacionalsocialista. Los nazis elogiaban a Ford por sus posturas antisemíticas y por ser lo que ellos veían como un tipo ideal de "hombre técnico" que excluía toda actividad "mercantil" o dependencia del capital financiero mediante la creación de una corporación industrial autofinanciada. Otras obras de la tradición propia de los ingenieros citadas por Schwerber eran las de Viktor Engelhardt, *Weltanschauung und Technik* (Leipzig, 1922); Richard Coudenhove-Kalergi, *Apologie der Technik* (Leipzig-Viena, 1922); Robert Weyrauch, *Die Technik* (Stuttgart, 1922).

de 1933: lejos de ser antitecnológico, el nacionalsocialismo estaba dedicado a liberar la tecnología de la "dominación del dinero" y los "grilletes" del materialismo judío. La "abstracción judía" era ajena al "elemento vital autónomo del *Volk* alemán", mientras que la tecnología no sólo estaba de acuerdo con el *Volk* sino que era algo alrededor de lo cual podría construirse toda una visión del mundo.[13] Schwerber escribió que la tecnología era algo más que un cimiento material del nazismo. Era un "factor independiente" de una cultura nueva, posliberal, posmaterialista. Era la generación que sobrevivió a la *Fronterlebnis* la que realmente entendía la idea de la libertad inherente a la tecnología. El nacionalsocialismo era el producto de esta generación. Pero la idea de la libertad —del trabajo físico y para el tiempo libre— seguía sin realizarse debido a la "dominación de un poder ajeno a la esencia de la tecnología, es decir, el poder del dinero... el sofocante abrazo [*Umklammerung*] del materialismo judío, sobre nuestros elementos vitales".[14]

Según Schwerber, la contribución realmente decisiva del nacionalsocialismo no residía sólo en el reconocimiento de la "causa principal de nuestra desgracia", sino también, y más sustancialmente, en el movimiento al nivel de la "acción decisiva... el acto de liberación".[15] Sólo "la sangre" y la acción prevalecerían

[13] Schwerber, *Nationalsozialismus und Technik*, p. 3.
[14] *Ibid.*, p. 6.
[15] *Ibid.*

contra "el poder titánico del dinero".[16] El nacionalsocialismo era algo más que una colección de protestas contra el materialismo y los judíos. Schwerber atribuía a la tecnología y el nacionalsocialismo un "instinto vital primordial". Ambos unirían sus fuerzas contra las "restricciones judías-materialistas".[17] Al igual que los profesores de ingeniería en las universidades técnicas, Schwerber consideraba la tecnología como una fuerza natural, a la vez demoniaca y apasionada, que buscaba una victoria del "espíritu sobre la materia".[18] Pero Schwerber, y después los nazis, introdujeron un giro nuevo: mientras que los judíos destruían la tecnología y abusaban de ella, la raza nórdica estaba idealmente preparada para acogerla. El *Geist* técnico y el mito racial nazi formarían un frente común contra el materialismo judío.

El nacionalsocialismo estaba dedicado a la emancipación de la tecnología del intercambio capitalista, una meta que mostraba semejanzas notables —por lo menos al nivel retórico— con el lenguaje anticapitalista de los ingenieros. Schwerber protestaba contra el progreso tecnológico insuficiente, no contra su exceso. Si sustituimos a los "judíos" por las "relaciones de producción", y a las "fuerzas de producción" por la "tecnología", veremos que la presentación de la ideología nazi a manos de Schwerber equivalía a un lla-

[16] *Ibid.*, p. 21.
[17] *Ibid.*, p. 23.
[18] *Ibid.*, p. 37.

mado para la liberación de una voluntad o *telos,* que se considera inherente a las fuerzas de la producción, de las restricciones impuestas por las relaciones sociales de la producción burguesa existentes. La destrucción del Partido Socialista y el Partido Comunista y de los sindicatos, la abolición del parlamento y la destrucción de las restricciones impuestas por el Tratado de Versalles al rearme alemán, eran el significado práctico de tal programa. Esta concepción de la "primacía de la política" era a la vez un plan de reacción política y de modernización tecnológica presentado como una revolución cultural de la Derecha.

En el centro de la Alemania nazi se encontraba la figura de Adolfo Hitler y sus ideas. Creo que la opinión de que Hitler era un oportunista sin escrúpulos —expresada primeramente por Hermann Rauschning— ha sido destruida efectivamente por investigadores tales como Eberhard Jäckel y Joachim Fest. La *Weltanschauung* de Hitler era fanáticamente coherente y políticamente decisiva. En ningún momento se unió Hitler a la hostilidad contra la tecnología que se encuentra en la ideología *völkisch.* Para Hitler, el elemento decisivo seguía siendo la ideología de la voluntad de poder. Si la vida y la política fuesen esencialmente una lucha en la que ganara el más fuerte, en la política entre naciones merecían la derrota los tecnológicamente débiles. Insistía Hitler en que los alemanes deben triunfar en la batalla contra la naturaleza para ganar en la batalla que se libra entre las nacio-

nes y las razas. Ya en 1919, en un discurso que pugnaba por el rearme alemán y la abrogación del Tratado de Versalles, decía Hitler que "la miseria de Alemania debe romperse con el acero alemán. Ese momento debe llegar".[19]

En *Mein Kampf,* dividía Hitler la humanidad en tres categorías: fundadores, portadores y destructores de la cultura, y asignaba estos papeles históricos a los arios, los japoneses y los judíos, respectivamente. Llegó a definir la cultura aria como una síntesis de "el espíritu griego y la tecnología germánica".[20] También reconocía su deuda con las ideas de Gottfried Feder sobre la "destrucción de la esclavitud de los intereses". Esta noción era "una verdad teórica que tendría inevitablemente una importancia inmensa para el futuro del pueblo alemán. La marcada separación del capital de la bolsa de valores frente a la economía nacional ofrecía la posibilidad de oponerse a la internacionalización de la economía alemana sin amenazar al mismo tiempo los cimientos de un automantenimiento nacional independiente por una lucha contra el capital".[21] Este anticapitalismo selectivo había sido común

19 Adolf Hitler, *Mein Kampf* (Boston, 1939), p. 318. Citado en Eberhard Jäckel, *Hitler's World View: A Blueprint for Power,* trad. Herbert Arnold (Middletown, Conn., 1972), p. 90.

20 Citado en Jäckel, p. 28.

21 Hitler, *Mein Kampf,* p. 213. Véase también Iring Fetscher, "Die industrielle Gesellschaft und die Ideologie der

en la tradición *völkisch*. Pero mientras que el anticapitalismo de Sombart atacaba el *Geist* judío, Hitler convertía esta revolución cultural en una revuelta biológica.

Hitler no escribió extensamente sobre el tema de la tecnología. Albert Speer afirma haber escuchado la teoría de Hitler sobre el "valor de las ruinas", según la cual la arquitectura y el avance tecnológico nazis debieran tratar de crear ruinas que duraran 1 000 años, a fin de superar así la transitoriedad del mercado.[22] (Como vimos en el capítulo anterior, la yuxtaposición de la tecnología permanente y el capitalismo evanescente era un tema importante entre los modernistas reaccionarios.) Hitler fue el primer líder político del siglo xx que usó extensamente el avión. La radio difundió su voz, y los carros rápidos lo transportaban velozmente por el *Autobahnen*. Sus conversaciones con sus colaboradores, publicadas como las "charlas de sobremesa", revelan a un hombre fascinado por los detalles de la tecnología militar.[23] Su aceptación de la tecnología moderna como una expresión de la voluntad aria era enteramente compatible con el rechazo de la Ilustración y de las consecuencias sociales de la Revolución francesa y la revolución industrial. Dada su

Nationalsozialisten", *Gesellschaft, Staat und Erziehung*, 7 (1962), pp. 6-23.

[22] Albert Speer, *Inside the Third Reich*, trad. Richard Winston y Clara Winston (Nueva York, 1970), pp. 93-94.

[23] Véase *Hitler's Table Talk*, comp. H. R. Trevor-Roper (Londres, 1953).

perspectiva, Hitler no temió jamás que una Alemania rearmada fuese una Alemania sin alma.

Joseph Goebbels, ministro de propaganda de Hitler, realizó grandes esfuerzos para convencer a los alemanes de que sus almas eran compatibles con la tecnología moderna. Los discursos de Goebbels sobre esa materia son interesantes porque estaban dirigidos al público general y a los ingenieros, de modo que combinaba elementos de la revolución conservadora, el romanticismo y la ideología *völkisch* con un culto al modernismo tecnológico. Por ejemplo, en un discurso pronunciado en 1932, repetía Goebbels la opinión de Hitler de que el político auténtico es un artista encargado de dar forma a la "materia prima" de las masas. En el siglo de la política de masas, el líder político debe valerse de los medios de propaganda más modernos, tales como la radio, para alentar la "movilización espiritual" (*geistige Mobilmachung*). En marzo de 1933, aseguraba Goebbels a su auditorio que él no era "un hombre antimoderno que se opusiera internamente a la radio, sino un fanático de la prensa... el teatro... la radio". En su opinión, no debiera usarse la radio para crear una objetividad ilusoria, sino para ayudar a la movilización espiritual que estaba promoviendo el régimen nacionalsocialista. Argüía Goebbels que los alemanes debían aprender la lección primordial de la primera Guerra Mundial: Alemania fue derrotada por sus deficiencias espirituales, antes que por sus deficiencias materiales. "No perdimos la guerra

porque fallaran nuestros cañones, sino porque nuestras armas espirituales no dispararon". La radio daba al nacionalsocialismo un medio sin precedente para llevar a las masas este mensaje de la revolución espiritual.[24]

Desde sus primeras emisiones hasta las últimas, Goebbels volvió a ocuparse de un tema que reflejaba el modernismo reaccionario. En noviembre de 1933 aclamó por primera vez un "romanticismo de acero" (*stählernde Romantik*) que había "hecho que la vida alemana valiera la pena otra vez". Este nuevo romanticismo no ocultaba la "dureza del ser" ni soñaba con escapar al pasado. Más bien afrontaba "heroicamente" los problemas de los tiempos modernos.[25] Goebbels discutía a menudo el significado de *stählernde Romantik*, y sus discursos se reproducían en *Deutsche Technik* (La Tecnología Alemana), una revista mensual publicada desde 1933 hasta 1942. Un ejemplo particularmente gráfico apareció en el número de febrero de 1939 de esta revista. La portada muestra a Goebbels pronunciando un discurso, con un *Volkswagen* a un lado y Hitler al otro. El pasaje siguiente indica la habilidad de Goebbels para administrar una tradición cultural; lo que Horkheimer llamara más tarde la aplicación burocrática de la revuelta de la naturaleza.

[24] Joseph Goebbels, *Reden* (25 de marzo de 1933).
[25] Joseph Goebbels, *Reden* (15 de marzo de 1933).

Vivimos en una era de tecnología. La aceleración de nuestro siglo afecta todas las áreas de nuestra vida. Casi no hay una tarea que pueda escapar a su influencia poderosa. Por lo tanto, surge incuestionablemente el peligro de que la tecnología moderna prive a los hombres de su alma. El nacionalsocialismo nunca rechazó la tecnología ni luchó contra ella. Más bien, una de sus tareas principales fue su afirmación consciente, *llenarla interiormente de alma,* disciplinarla y ponerla al servicio de nuestro pueblo y su nivel cultural. Los pronunciamientos públicos del nacionalsocialismo solían referirse al romanticismo de acero de nuestro siglo. Esta frase ha alcanzado ahora su significado pleno. Vivimos en una época romántica y de acero a la vez, que no ha perdido su profundidad de sentimiento. Por el contrario, *ha descubierto un nuevo romanticismo en los resultados de los inventos y la tecnología modernos.* Mientras que la reacción burguesa era extraña a la tecnología y estaba llena de incomprensión hacia ella, si no es que de franca hostilidad, y mientras que los escépticos modernos creían que las raíces más profundas del derrumbe de la cultura europea se encontraban en la tecnología, *el nacionalsocialismo supo tomar el marco sin alma de la tecnología y llenarlo del ritmo y los impulsos cálidos de nuestra época* [sin cursivas en el original].[26]

[26] Joseph Goebbels, *Deutsche Technik* (marzo de 1939), pp. 105-106 (discurso pronunciado en la inauguración de la Feria Automovilística de Berlín, 17 de febrero de 1939).

Ésta es una condensación notable de los temas modernistas reaccionarios. Una y otra vez, declaraba Goebbels que la crisis cultural temida por el conservadurismo alemán había sido "superada" por el nacionalsocialismo. La tarea de llenar de alma la tecnología era también una cuestión práctica. El *Volkswagen* significaba que la tecnología moderna era ahora accesible a las masas, en una forma que difundía el "ritmo y los impulsos cálidos de nuestra época".

Durante los años de la guerra, Goebbels continuó presumiendo de que el nacionalsocialismo había desarrollado un "nuevo ideal de cultivo", liberado del "romanticismo falso y azucarado" del pasado.[27] En Heidelberg, en julio de 1943, abordó Goebbels el tema de la clase de romanticismo peculiar del nacionalsocialismo.

> Cada época tiene su romanticismo, su presentación poética de la vida... Nuestra época también lo tiene. Es más duro y cruel que un romanticismo anterior, pero sigue siendo romántico. El romanticismo acerado de nuestra época se manifiesta en acciones y hazañas al servicio de una gran meta nacional, en un sentimiento del deber elevado al nivel de un principio inviolable. *Todos somos más o menos románticos con un nuevo estilo alemán.* El Reich de motores retumbantes, grandiosas creaciones industriales, un espacio

[27] Joseph Goebbels, *Reden* (Berlin Sportpalast, 5 de junio de 1943).

> casi ilimitado que debemos poblar para preservar las mejores cualidades de nuestro *Volk,* es el Reich de *nuestro* romanticismo [sin cursivas en el original].[28]

Para Goebbels, los años de la guerra fueron un periodo "desbordante de hazañas", en marcado contraste con el "intelectualismo exagerado" de la política y la cultura de Weimar. Las victorias alemanas fueron posibles sólo porque los ingenieros y los científicos alemanes realizaban su trabajo con el "mismo fanatismo y salvaje determinación" de los soldados, los trabajadores y los campesinos alemanes. En el último año de la guerra, Goebbels volvió al *stählernde Romantik.* La *geistige Mobilmachung* debe ayudar de nuevo al "genio alemán para la invención" (*deutsche Erfindungsgenie*), a fin de impedir la derrota. En julio de 1944, Goebbels prometió que el liderazgo de Hitler, el espíritu del *Volk,* y los proyectiles V-1 y V-2, se combinarían para arrancar la victoria de las garras de la derrota.[29]

Debemos hacer dos observaciones acerca de estos pasajes. Primera, Goebbels habló con lemas y fórmulas de inventarios. Es decir, era un administrador de significados políticos. Pero por administrados que fuesen estos significados, no eran arbitrarios. Por el contrario, Goebbels hablaba un lenguaje familiar para los inge-

[28] Joseph Goebbels, *Reden* (Heidelberg Stadthalle, 7 de julio de 1943).

[29] Joseph Goebbels, *Reden* (26 de julio de 1944).

nieros alemanes (entre otros), un lenguaje derivado de tradiciones que realmente "surgían del *Volk*", como decía Goebbels. Sin esta resonancia cultural, Goebbels no habría sido un propagandista tan exitoso. Segunda, resulta difícil determinar el grado de cinismo o de creencia que despertaba Goebbels en su auditorio, pero no debemos descartar la posibilidad de que el propio Goebbels creyera en lo que estaba diciendo. La sociología ha dedicado grandes esfuerzos a la medición de la opinión pública, pero se ha reflexionado menos sobre el efecto de la propaganda política en las *élites* políticas que la expresan. Es —y era— obvio para quienquiera que tuviese la visión mínimamente despejada, que el "fanatismo y la determinación salvaje" ayudarían poco a cambiar la marea de la guerra en 1944. Lo importante del romanticismo acerado de Goebbels es que seguramente había oscurecido su visión. Es posible que la ideología nazi no hubiese drogado a todo el pueblo alemán, pero ciertamente actuaba como una droga para la *élite* política nazi, una droga que la hacía olvidar las consecuencias catastróficas de la ideología, las deficiencias técnicas y el liderazgo totalitario de Alemania.

Hitler era un entusiasta del avance técnico. La recepción del nazismo entre los ingenieros alemanes también parece haber sido entusiasta, pero no tanto como la de los abogados y los médicos, según lo indican los resultados de las elecciones estudiantiles de las universidades técnicas alemanas en 1933. Cerca del 41% de

los 10 000 estudiantes de las universidades técnicas votaron por los nazis en las elecciones estudiantiles, lo que se comparaba con el 48% de los 37 000 estudiantes de las universidades no técnicas. Fuera de las universidades, cerca de 300 000 personas se clasificaban como ingenieros en 1933, incluidos 36 000 arquitectos y 31 000 químicos de Alemania. De este total, cerca de 7 000 pertenecían al Partido Nazi. En enero de 1933, el partido tenía 720 000 miembros (en una población de 32 millones de habitantes). Por lo tanto, aproximadamente la misma proporción de ingenieros alemanes que de la población alemana en general eran miembros del Partido Nazi, pero esa proporción era menor que la de los empleados y los profesionales independientes. Después de 1933, se duplicó el número de ingenieros en el Partido Nazi, pero el incremento de las otras profesiones de clase media fue mayor aún (cerca de 230%). Sólo el 13.1% de las posiciones de liderazgo estaba en manos de los ingenieros a mediados de los años treinta, mientras que la cifra de los abogados llegaba a 56% y la de los médicos al 15.5%.[30]

Desde su nacimiento, las asociaciones nacionales de ingeniería de Alemania habían lamentado su carencia de influencia política y de prestigio social en comparación con las profesiones de clase media no técnicas. Tanto la *Verein Deutscher Ingenieure* (Asociación de Ingenieros Alemanes, VDI) como los políticos cul-

[30] Véase Ludwig, *Technik und Ingenieure*, pp. 105-108.

turales que publicaban *Technik und Kultur* pedían una oficina nacional de planeación del desarrollo técnico, una *Staatstechnik* que coordinara al Estado, la industria y la ingeniería en aras de la comunidad nacional.

El liderazgo general de los esfuerzos de "coordinación" del nuevo régimen (*Gleichschaltung*) estaba en manos de Robert Ley, director del Frente Laboral Alemán, mientras que Feder dirigía las actividades del *Reichsbund Deutscher Tehcniker* (RDT). Feder quería remplazar las asociaciones técnicas existentes —*Fachvereines*— con organizaciones nazis concentradas en su versión del anticapitalismo alemán; Ley trataba de integrar las organizaciones de ingeniería existentes en el Frente Laboral Alemán. El RDT había sido fundado en 1918 para promover los intereses de los ingenieros en la política nacional. Aunque Feder contemplaba un *Front der Technik* bajo el liderazgo del RDT, para fines de 1933 se había derrumbado. Algunos de sus funcionarios se pasaron a la *Deutsche Technokratische Gesellschaft* (DTG), fundada en 1932 como una *Weltbund* organizada alrededor de los lemas de un socialismo tecnocrático. Aunque Feder veía la mayor oportunidad para la ascendencia tecnocrática en el capitalismo privado o estatal, quienes tomaban en serio la meta de la producción para las necesidades humanas sobre las necesidades del beneficio se sentían cada vez más incómodos con el régimen nazi, sobre todo después del anuncio del plan de cuatro años para el

rearme. La DTG, cuyo socialismo vebleniano de los técnicos estaba totalmente alejado de las metas del régimen, dejó de existir en 1937.[31]

El proceso de *Gleichschaltung* de los ingenieros es un capítulo de la historia de la subestimación de Hitler por las *élites* conservadoras de la sociedad alemana. Al principio involucraba un intercambio entre el régimen y las organizaciones de ingeniería. A cambio de aceptar y ayudar al nuevo régimen, los ingenieros mantenían una apariencia de independencia organizativa, la que sin embargo se redujo gradualmente a la insignificancia. Los líderes de la VDI (que ahora tenía cerca de 30 000 miembros) informaron al nuevo gobierno que estaban listos para ayudar a resolver los problemas del desempleo, la energía y el rearme, y a trabajar con la propia organización de ingenieros de los nazis, la *Kampfbund Deutscher Architekten und Ingenieure* (KDAI). En abril de 1933, los miembros de la KDAI representaban sólo el 3% de los ingenieros de Alemania, lo que llevó a Rudolf Hess y a Todt a aconsejar la integración de las organizaciones existentes, en lugar de su destrucción. Los líderes de la VDI consideraban a Feder un charlatán económico y estaban más interesados en poner las habilidades técnicas de los ingenieros al servicio del nuevo régimen mediante la combinación de las energías de la industria, los ingenieros y el Estado. También Hitler consideraba la

[31] *Ibid.*, pp. 123-124.

retórica anticapitalista de Feder como algo nocivo cuando el régimen estaba tratando de convencer a las organizaciones existentes de que sus intereses se verían más beneficiados si se adaptaban al programa del nuevo régimen.

Aunque no les gustaban los pronunciamientos ideológicos de Feder, los líderes de la VDI optaron por el acomodo político en lugar de la resistencia. A cambio de ofrecer sus servicios al nuevo régimen en un espíritu de funcionalidad objetiva —*objektive Sachlichkeit*—, las asociaciones de ingenieros pudieron sobrevivir como organizaciones, aunque las posiciones de liderazgo estaban controladas por miembros del Partido Nazi o sus simpatizantes.[32]

El ejecutor de la coexistencia política del régimen y las organizaciones de ingenieros ya existentes fue Fritz Todt. En 1934, Hitler lo designó como su representante para "todas las cuestiones" referentes a la organización y el desarrollo de la tecnología. Todt, miembro del partido desde 1923, tenía lazos fuertes y permanentes con los ingenieros y sus tradiciones políticas y culturales. Rudolf Hess y Alfred Rosenberg alababan también la tecnología en términos nacionalsocialistas, pero era Todt, más que cualquier otra de las figuras principales del régimen, quien podía presumir genuinamente de tener raíces en el Partido Nazi

32 *Ibid.*, p. 111. Ludwig presenta la mejor explicación del proceso de *Gleichschaltung* o "coordinación" del régimen nazi, en lo tocante a los ingenieros.

y en la política cultural de los ingenieros. Tras las luchas burocráticas iniciales con Feder, Todt asumió el liderazgo de la *Amt der Technik,* la oficina encargada de coordinar las metas de Hitler y las aspiraciones de los ingenieros. Mientras que Ley consideraba la *Amt der Technik* primordialmente como un instrumento de control político, Todt aspiraba a presentar este nuevo control político como resultado de las tradiciones propias de los ingenieros. Para tal fin, conectaba las cuestiones prácticas de los recursos de materias primas, las nuevas fuentes energéticas y la decreciente dependencia alemana de las materias primas, con las tradiciones ideológicas desarrolladas por los ingenieros alemanes. Todt instaba a sus colegas ingenieros a considerar las cuestiones políticas al igual que las técnicas, y a favorecer la "revolución y la tradición". En 1934, bajo el manto del Frente Laboral Alemán, asumió Todt el liderazgo de la *Amt der Technik,* la que a su vez administraba la *Nationalsozialistischen Bund Deutscher Techniker* (NSBDT). Los miembros de la NSBDT eran también miembros del Partido Nazi, mientras que la mayoría de los ingenieros debían unirse también a una organización de frente más amplio, la *Reichsgemeinschaft Technischewissenschaftlichen Arbeit* (RTA), y pagar cuotas al Frente Laboral que lo englobaba todo.[33]

[33] Fritz Todt, "Tradition und Reaction", *Zeitschrift des Vereines des deutschen Ingenieure,* 78 (1934), p. 1047.

Así pues, la declinación política de Feder no significaba que la ideología nazi hubiese cedido ante el disolvente de la racionalidad industrial. Su eclipse se vio acompañado del ascenso de Todt, quien no era en modo alguno un tecnócrata apolítico. Por el contrario, entendía que el precio de la existencia formal autónoma de las *Vereines* no era un precio alto que el régimen debiera pagar por su sometimiento político. Como parte de esta estrategia de politización, Todt utilizó su cargo para publicar la "revista tecnopolítica" *Deutsche Technik,* desde 1933 hasta 1941, una revista de ensayos y fotografías que trataba de convencer a sus 80 000 lectores de que la ideología nazi era compatible con la tecnología moderna. La *Deutsche Technik* sustituía así a *Technik und Kultur,* algunos de cuyos autores simpatizaban más con el anticapitalismo de Feder que con el hincapié de Todt en la *Staatstechnik.* En 1937 anunciaba Todt, con gran orgullo, que el "nuevo ordenamiento de la tecnología alemana estaba completo" y que el partido y el régimen nazis habían integrado completamente las organizaciones de los ingenieros alemanes existentes antes de 1933.[34] El número de las organizaciones de ingenieros se había reducido de 80 a 16, y en 1937 se pusieron bajo el control de una oficina gubernamental central llamada *Hauptamt für Technik* (Oficina Central de Tecnología). Cerca de 81 000 de los 300 000 ingenieros de

[34] Fritz Todt, "Die Neuordnung der deutschen Technik", *Deutsche Technik,* 5 (1937), p. 204.

Alemania participaban en las escuelas y en los esfuerzos de propaganda y recibían las revistas publicadas por la *Hauptamt für Technik*. En 1939, Todt fue elegido presidente de la VDI.[35]

En 1936, cuando Hitler anunciaba un plan de cuatro años para el desarrollo económico, la racionalización de la industria, la expansión del desarrollo de sustitutos sintéticos de los energéticos y el rearme, la *Hauptamt für Technik* y la NSBDT daban a los nazis un monopolio organizativo sobre los instrumentos técnicos necesarios para el rearme. Si hasta 1936 se había concentrado la política económica nazi en la recuperación de la depresión, el plan de cuatro años contenía la meta adicional de reducir la dependencia alemana de la economía mundial a través de la innovación técnica. Los lemas fundamentalistas de la autarquía económica nacional iban de la mano con los avances técnicos. Los publicistas nazis presentaban el plan como otro acto de liberación de los trabajadores técnicos de los tentáculos de las finanzas judías, y los líderes de las asociaciones de ingeniería exaltaban el ideal de poner sus habilidades al servicio del *Volk*.[36]

Los temas pragmáticos, racionalizantes, existían al lado de la ideología nazi tradicional. La propaganda de la oficina de tecnología de Todt insistía en que no había ninguna contradicción entre el desarrollo de

[35] Ludwig, *Technik und Ingenieure*, p. 172.

[36] Por ejemplo, Fritz Nonnenbruch, *Die dynamische Wirtschaft* (Munich, 1936).

nuevas fuentes energéticas, la construcción del *Autobahnen* y el rearme, por una parte, y el servicio del "interés general", por la otra. Mientras que los nazis proclamaban que la ideología *völkisch* y el avance técnico iban de la mano con la ideología de la voluntad de Hitler, los ingenieros atraídos al régimen creían que sus sobrios compromisos con la racionalidad técnica serían puestos finalmente al servicio del Estado. También advertían que su propio poder e importancia crecerían a medida que se expandiera la producción de armamentos. Esta historia de la supervivencia de la organización a través de la aquiescencia política nos recuerda que muchos ingenieros alemanes permanecieron fuera de las disputas ideológicas sobre la relación entre la tecnología y el alma alemana. Lo más que puede decirse de acuerdo con los datos presentados aquí es que en este periodo, cuando los ingenieros alemanes prestaran atención a la conexión entre la tecnología y la identidad nacional de Alemania, los términos de la discusión estaban dominados por la tradición cultural del modernismo reaccionario.

Los nazis tuvieron más éxito en la preservación de sus almas ideológicas que los ingenieros en la implantación del pragmatismo sobre la dictadura alemana. Los ejemplos de la falta de coordinación de los fines políticos con los requerimientos técnicos son impresionantes. Por supuesto, el más destacado era el daño causado a la física nuclear alemana por la doctrina de la "física aria". Pero el avance técnico alemán se vio

afectado también en formas menos visibles. La combinación de los nombramientos basados en criterios ideológicos antes que científicos y técnicos con los conflictos burocráticos sobre la jurisdicción afectaban a la innovación y la investigación técnicas. Por ejemplo, el número de las patentes declinó efectivamente de los niveles alcanzados al final de la República de Weimar. Así ocurrió incluso en el caso de la química, ya que en 1932 se otorgó el doble del número de patentes de cada uno de los años del periodo de 1933 a 1937. El programa de construcción de carreteras de Todt, junto con los avances asociados al plan de cuatro años, se basaba en la investigación realizada antes de 1933. La concepción que tenía Hitler de la innovación como el resultado de las fuerzas creativas alojadas en el alma alemana no era propicia para los requerimientos de la investigación científica y técnica. Los nazis acumularon un gran número de armas, pero su atraso técnico cualitativo en áreas tan cruciales como las de torpedos, el radar, las comunicaciones, la defensa aérea y el diseño de aviones se hizo evidente durante la segunda Guerra Mundial.[37]

Aunque los ingenieros alemanes no hubiesen estado afectados por los criterios ideológicos, pocos de ellos estaban siendo adiestrados a fines de los años treinta en el diseño de las armas bélicas de Hitler. Aunque la VDI estimaba en 1936 que Alemania necesitaba 4 000

[37] Ludwig, *Technik und Ingenieure,* p. 255.

ingenieros más, el número de estudiantes de las universidades técnicas bajó de 17 745 en 1933 a 10 747 en 1936; se elevó a 12 287 en 1939, sólo para declinar sostenidamente a 7 866 en 1940 y 6 675 en 1943. Al mismo tiempo, la duración de los estudios se redujo de ocho a siete semestres. En cambio, las inscripciones de las universidades técnicas de la Unión Soviética triplicaron en 1940 los niveles de 1928.[38] En 1937, varios meses antes de abandonar su puesto de ministro de economía, Helmar Schacht previno que la preferencia del nacionalsocialismo por el adiestramiento político-ideológico, a expensas de la educación técnica, amenazaba la superioridad técnica de Alemania sobre otras naciones, declinación que tenía graves consecuencias en vista de la importancia de las exportaciones para la economía alemana y de los propósitos militares.[39] El entendimiento que tenía Schacht de la relación existente entre la ciencia y la tecnología no era ampliamente compartido en el régimen. La propaganda nazi se concentraba en los logros de inventores individuales y en los beneficios inmediatos, prácticos, de los avances técnicos. Al ponderar las causas del atraso técnico alemán, el terror y la persecución políticos deberán colocarse al lado de la ideología ge-

[38] *Ibid.*, pp. 275-277; y Kendall Bailes, *Technology and Society under Lenin and Stalin: Origins of the Soviet Technical Intelligentsia 1917-1941* (Princeton, N. J., 1978), p. 221.

[39] Ludwig, *Technik und Ingenieure*, p. 284.

neralmente antiintelectual y anticientífica del régimen nazi. Muchas personas que ocupaban puestos de responsabilidad —Speer, Himmler, Ley, Bormann y Hitler— carecían simplemente de los conocimientos necesarios para entender las implicaciones de los avances científicos para los adelantos técnicos.

Al estallar la guerra, la tecnología de Alemania era inferior a la de sus enemigos en términos cuantitativos y cualitativos. En 1939 Alemania estaba produciendo 27 millones de toneladas de acero al año, mientras que Gran Bretaña, la Unión Soviética y los Estados Unidos producían más de 100 millones de toneladas. Para 1941, Alemania no había desarrollado todavía un tanque comparable al T-34 soviético. Para 1943, cuando los alemanes produjeron finalmente un modelo nuevo, los rusos habían avanzado más aún. Quizá fuesen más notables las enormes inferioridades cuantitativas de la producción alemana de tanques comparada con la producción rusa. Entre 1941 y 1944, la ventaja soviética fluctuaba entre 1.5:1 y 4:1. Las cifras efectivas de la producción en esos años eran 6 590 tanques soviéticos contra 3 796 tanques alemanes en 1941; 24 719 a 6 189 en 1942; 30 000 a 10 757 en 1943; y 30 000 a 18 284 en 1944. Aunque los nazis decían amar los aviones, la producción alemana de aviones había bajado a cerca del 20% de la de los Aliados para 1943.[40] En suma, la dictadura alemana carecía

[40] *Ibid.*, pp. 440-441.

simplemente de los medios técnicos necesarios para ganar la guerra, excepto, por supuesto, su guerra contra los judíos europeos.

Irónicamente, fue Fritz Todt quien confrontó a Hitler con la contradicción existente entre sus metas ideológicas y las capacidades técnicas alemanas. Para diciembre de 1941, estaba claro que la invasión de la Unión Soviética durante el mes de junio anterior no había producido la victoria rápida, decisiva, esperada por Hitler. Justo antes del ataque japonés contra Pearl Harbor y la entrada de los Estados Unidos a la guerra, Todt instaba a Hitler a buscar la paz con los rusos. Hablando como ingeniero, Todt argüía que el tiempo estaba del lado del enemigo; una guerra larga significaría una derrota alemana. Pero el propio Todt había participado en el pacto con el diablo. En 1941 era demasiado tarde para los cálculos racionales, estratégicos, que pudieran apartar a Hitler de sus metas. Su política ideológica triunfó sobre las consideraciones de la política tradicional del poder. El mismo marco ideológico que había impedido el desarrollo de la potencialidad científica y técnica de Alemania contribuía ahora a una sobrestimación de las capacidades alemanas, a la subestimación de las capacidades de los Aliados, y a una negativa a afrontar las consecuencias de las deficiencias técnicas de Alemania. La constante de la ideología de la voluntad de Hitler era una negativa a volver compatibles los fines políticos con los medios existentes. La confrontación de Todt con Hitler,

en diciembre, fue la excepción que confirmaba la regla: los ingenieros alemanes, incluido Todt hasta este punto, subordinaban su conocimiento de las realidades técnicas a las exigencias de la ideología nazi.

En el primer número de *Deustche Technik,* publicado en septiembre de 1933, escribió Todt que la nueva "revista tecnopolítica" convertiría a la "tecnología alemana en un pilar del Estado total" y colocaría la "perspectiva cultural y espiritual de la tecnología sobre los cimientos de una visión del mundo puramente nacionalsocialista".[41] Todt podía hablar en términos similares a los temas estéticos y filosóficos de las tradiciones de los ingenieros. Por ejemplo, la construcción del sistema nacional de carreteras se basaría en un plan unificado, en marcado contraste con el supuesto "caos" del "sistema" de Weimar. Tal construcción fluía de un *Geist* unificado y representaba un esfuerzo artístico por darle una forma apropiada al paisaje alemán. Las carreteras de Alemania habrían de ser mucho más que una hazaña de ingeniería; deberían ser "una expresión de la esencia alemana". Todt argüía que el hecho "decisivo" de la época para los ingenieros alemanes era que el nacionalsocialismo estaba liberando la tecnología de los "lazos materiales" que la habían restringido durante el último medio siglo. Aquí esta-

[41] Fritz Todt, "Mein Auftrag", *Die Strasse* (15, 1933), reproducido en *Deutsche Technik* (agosto-septiembre de 1941), p. 2.

ban una oportunidad y una necesidad para la "entrega total" de los ingenieros en el resurgimiento nacionalista.

Durante los primeros años de la dictadura, Todt señalaba con orgullo la construcción del *Autobahnen* como una prueba de que los nazis habían rescatado la tecnología de una época que la había tratado como un objeto sin alma o espíritu. Como Freyer y Schmitt, sostenía Todt que ahora dominaba la política, no la economía. Los criterios estéticos estaban desplazando la motivación del beneficio, y los nazis estaban demostrando que la tecnología no estaba integrada por materia muerta, sino por "obras culturales dotadas de alma" que surgían orgánicamente del *Volk*. Todt afirmaba incluso que había una concepción de la tecnología específicamente nacionalsocialista que elevaba la creatividad sobre las consideraciones materialistas. Durante estos años, la *Deutsche Technik* estaba llena de fotografías de carreteras que unían graciosamente valles, montañas y sembradíos. Estos caminos demostraban, como decía Todt, que "los poderes artísticos y técnicos de la invención y la formación conviven en el ingeniero creativo". El pasaje siguiente es típico de la concepción que tenía Todt de la tecnología como una forma de arte:

> Las siguientes son las características que convierten un camino en su totalidad en una obra de arte que produce la alegría ambiental a través de su belleza intrínseca y su armonía con el ambiente: La dirección de las

líneas está ligada a la tierra [*landschaftsverbundene Lininefuhrung*]. La construcción permanece fiel a las formas naturales [*naturformgetruere Erdbau*]. La calidad del trabajo se basa en los principios de la construcción y la implantación en la tierra [*bodenstände Bepflanzung*] del artesano.[42]

Si esto era lo que significaba la construcción de carreteras, no entraba en conflicto con la revolución cultural prometida por el nacionalsocialismo. La construcción de "carreteras ligadas a la tierra" (*landschaftsverbundene Strassen*) y la salvación del alma alemana eran proyectos que se reforzaban mutuamente. El mensaje de Todt era claro: las nuevas carreteras no planteaban ninguna amenaza para el *Volk* alemán. Por el contrario, prometían el restablecimiento de la unidad perdida por la nación. Como dijera más tarde Albert Speer, Todt no veía "imágenes brutales y sin amor del hierro y el cemento" cuando miraba las carreteras, sino la liberación y la redención de una época fragmentada, materialista.[43] Como decía uno de

[42] Fritz Todt, *Leistung und Schönheit: Der Technik im Dritten Reich: Bild-Beilage zur Zeitschrift 'Deutsche Technik'* (julio de 1939), p. 2. Como lo indica el título, *Leistung und Schönheit* era una revista fotográfica que complementaba a la *Deutsche Technik* y proveía espacio para las reproducciones y las fotografías de las exhibiciones organizadas por el *Amt der Technik,* habitualmente sobre el tema del arte y la tecnología.

[43] Albert Speer, "Der Baumeister Fritz Todt", *Deutsche Technik* (abril de 1942), p. 128.

los panegíricos oficiales dedicados a Todt en 1941, los nazis habían aprendido a sacar la tecnología de la red del "burocratismo" y habían enseñado a los ingenieros alemanes que "el idioma de las obras técnicas debe descansar... en la gramática de la naturaleza".[44]

Deutsche Technik es un documento notable de la continuidad de la tradición modernista reaccionaria después de 1933. La *Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieure* continuaba apareciendo en estos años, pero se ocupaba primordialmente de discusiones técnicas combinadas con juramentos de lealtad al *führer. Deutsche Technik* procedió a adaptar muchos de los temas aparecidos antes en *Technik und Kultur.* Al revés de lo que hacía la Oficina de la Belleza del Trabajo de Albert Speer, la *Deutsche Technik* no sustituía el pastoralismo *völkisch* con la estética tecnocrática, sino que incorporaba la tecnología a la *Weltanschauung*

[44] *Münchner Neueste Nachrichten,* "Deutschlands erster Ingenieure" (9 de febrero de 1942), reproducido en un número especial de *Deutsche Technik* (marzo de 1942), con el título de *Dr.-Ing. Fritz Todt: Schopferischer Techniker — Vorbildlicher Kamerad — grosser Deutscher* (Dr. Ing. Fritz Todt: Ingeniero creativo — Camarada visionario — Gran alemán). Ésta es una colección muy interesante de panegíricos notablemente similares, incluida la oración pronunciada por Hitler en el funeral de Todt ("He perdido uno de mis colegas y amigos más leales"); Alfred Rosenberg ("Todt no había abandonado jamás el antiguo sentido de la lucha nacido del acuerdo profundamente arraigado sobre una *Weltanschauung*); y numerosos pronunciamientos aparecidos en la prensa y las revistas de ingeniería.

nacionalsocialista, como lo había pedido Todt. Los artículos eran breves, usualmente no mayores de tres páginas, y repetitivos. Poco había de nuevo u original. El mensaje de la revista era claro: Ahora se había resuelto todo lo que antes de 1933 se planteara como un problema.

En la *Haus der deutschen Technik,* de Munich, presentaban los nazis exhibiciones anuales sobre el tema del arte y la tecnología. La *Deutsche Technik* reproducía muchas de estas pinturas, así como fotografías de automóviles, aviones, trenes y carreteras. Era típico un ensayo de 1942 donde se afirmaba que el nacionalsocialismo entendía que el arte impregna de *Geist* los procesos técnicos. A resultas de este entendimiento, los artistas alemanes "ya no estaban desfasados" con la tecnología, sino que veían en ella, por el contrario, "el principio esencial y necesario de nuestro ser", el que establecía la ley sobre la arbitrariedad, el deber sobre el egoísmo. Ahora que la tecnología se había vuelto una parte de la *Volksgemeinschaft,* había asumido formas claras y hermosas.[45] El avance técnico bajo los nazis fue una revolución cultural que daba nuevo significado al acero frío. Entre los logros del nazismo en el campo de la tecnología se encontraba una "victoria sobre lo elemental", "superando" la ame-

[45] Fritz Nimitz, "Vor einen neuwn Syntheses von Kunst und Technik", *Deutsche Technik* (septiembre de 1942), pp. 367-371.

naza de la norteamericanización, balanceando la ciudad y el campo, y llevando a la superficie una "rendición" peculiarmente alemana ante la tecnología.[46]

La *Deutsche Technik* elaboró la opinión de los ingenieros de que había una tecnología específicamente alemana. Como lo habían hecho antes los escritores de *Technik und Kultur*, los autores de *Deutsche Technik* rastreaban la tecnología hasta las figuras famosas de la Europa preindustrial, tales como Leonardo da Vinci, a quienes se estilizaba como modelos del ingeniero-artista o el científico-soldado, todavía no dividido.[47] El propósito de estas relaciones del pasado generalmente fatuas era el de subrayar las conexiones existentes entre lo muy antiguo y lo muy nuevo, y arraigar la tecnología en las tradiciones precapitalistas y preindustriales.[48] Se hablaba mucho de "Goethe el tecnólogo". Un autor, por ejemplo, afirmaba que el *Fausto* de Goethe era un texto fundamental para el entendi-

[46] Heinrich Doll, "Die geistigen Verantwortung der Technik", *Deutsche Technik* (septiembre de 1942), pp. 284-285.

[47] Entre los ensayos sobre estos temas se encontraban los siguientes: Heinrich Doll, "Die geistigen Verantwortung der Technik", *Deutsche Technik* (septiembre de 1942), pp. 284-285; y Richard Grun, "Der Geist der Technik", *Deutsche Technik* (junio de 1940), pp. 5-6.

[48] Joseph Bader, "Der Deutsche und das Wesen der abendlandischen Technik", *Deutsche Technik* (noviembre de 1940), pp. 475-478; el doctor-ingeniero L. Erhard presenta un catálogo de contribuciones alemanas al avance técnico en "Zur Technikgeschichte des Reichsprotektorate", *Deutsche Technik* (septiembre de 1940), pp. 211-214.

miento de los secretos del *Geist* tecnológico en la electricidad, la calefacción central y la fotografía.[49]

Pero el mensaje central de *Deutsche Technik* era que el nacionalsocialismo había superado en efecto el conflicto entre la tecnología y la cultura. Un ensayo publicado en febrero de 1943, "NS-Technik", reseñaba los primeros 10 años de la tecnología bajo Hitler. Su argumento era el siguiente: antes de 1933, Alemania y la tecnología alemana habían padecido por el abuso capitalista, la "plutocracia" financiera judía, la "destrucción del alma" (*Entseelung*) por parte de los norteamericanos, y la amenaza de la esclavitud de los bolcheviques. El nacionalsocialismo había puesto en claro que eran los alemanes el pueblo verdaderamente escogido y los había ayudado a construir un nuevo paisaje alemán, liberado de la "basura de la civilización" y la destrucción "norteamericano-judía de la naturaleza alemana". Ferdinand Fried, director de *Die Tat* en los años de Weimar, presentó tales concepciones en varios ensayos. Aunque el "alma racial" de Alemania era compatible con los avances técnicos, la tecnología había sido "violada" por el *Ungeist* judío. Bajo los nazis, el alma alemana se estaba reafirmando.[50] El *Volkswagen,* el *Autobahnen,* la fuerza

[49] Kurt Schuder, "Der Techniker Goethe", *Deutsche Technik* (agosto-septiembre de 1941), pp. 417-418.
[50] Ferdinand Fried, "Die Soziale Revolution: Der Pakt mit der Technik — Die industrielle Revolution", *Deutsche Technik* (octubre de 1942), pp. 410-413.

aérea y la Oficina de la Belleza del Trabajo de Speer, eran ejemplos de una nueva *NS-Technik*. Fried afirmaba que la envidia y el resentimiento de la liberación de Alemania frente a "las cadenas del dinero judío" eran las motivaciones reales de los enemigos del Reich.[51] Se había alejado el peligro de la deshumanización a manos de la máquina o la destrucción del paisaje alemán. El nacionalsocialismo significaba la liberación de un páramo.

La liberación del pasado sólo ponía de relieve los peligros actuales. Como los modernistas reaccionarios, los propagandistas nazis transformaron la ubicación geográfica de Alemania en una identidad cultural-política. Afirmaban estos propagandistas que Alemania, el país intermedio entre el Este y el Oeste, era el único que realmente entendía la "esencia de la creación técnica". Los autores de la *Deutsche Technik* reiteraban las quejas acerca del materialismo norteamericano y británico y el materialismo dialéctico de estilo soviético. Sólo los alemanes habían sintetizado la técnica y la naturaleza. Cuando los ejércitos de

[51] Walter Ostwald, "NS-Technik: Was die nationalsozialistischen Revolution aus der deutschen Technik gemacht hat", *Deutsche Technik* (febrero de 1943), pp. 48-50. El ensayo de Ostwald apareció en un número dedicado a "los primeros 10 años" de la "tecnología nacionalsocialista tras la toma del poder por Adolfo Hitler". Ostwald celebraba el *Autobahnen,* en palabras y fotografías, en "Vom Wesen der Reichsautobahn", *Deutsche Technik* (octubre de 1939), pp. 396-401.

Hitler dominaban Europa, desde la Unión Soviética hasta el Atlántico, tales ideas llegaron a formar una *Grossraum Technik,* un sistema tecnológico unificado, integrado en Europa, con Alemania como su centro.[52]

El lector reconocerá los temas familiares del modernismo reaccionario en estas ideas. Como dije antes, los propagandistas nazis eran administradores de tradiciones ya existentes. Pero se distinguían dentro del arsenal del nacionalismo alemán por el hincapié que hacían en el antisemitismo y los fundamentos biológicos que daban al avance tecnológico alemán. Escribieron que la raza nórdica tenía habilidades técnicas y científicas peculiares. Si Alemania hubiese sido sólo una nación de poetas, filósofos y artistas, hubiera estado indefensa. Afortunadamente para los alemanes, la raza nórdica tenía un impulso claro de dominio de la naturaleza. Uno de los autores se refería al motor eléctrico como el "gran símbolo de la tecnología alemana", una tecnología cuyas raíces se encontraban en el alma nórdica. Al revés de los norteamericanos, o de los judíos-bolcheviques, que introducían la tecnología con el asesinato y los trabajos forzados, los nazis recurrían a los cimientos raciales alemanes para alejar las amenazas del capitalismo y el socialismo.[53] Como decía

[52] Kurt Wagner, "Grossraum Technik", *Deutsche Technik* (abril de 1942). Wagner publicó un libro con el mismo título: *Grossraum Technik: Die Technik im neuen Europa* (Berlín, 1944).

[53] Joseph Bader, "Das Deutsche und das Wesen des abendlandischen Technik".

Richard Grun, quien escribía con frecuencia, "En este mundo despiadado, una nación de poetas es derrotada, una nación de filósofos padece, una nación de estetas se ve sometida al ridículo. Sólo un pueblo capaz de producir armas, mercancías, máquinas y conocimientos podrá sobrevivir".[54] Sostenía Grun que Alemania debía compensar sus desventajas numéricas en relación con sus enemigos con sus capacidades técnicas y con esfuerzos para incrementar la tasa de natalidad entre los dotados de talentos científicos y técnicos.

Deutsche Technik, como lo hiciera antes *Technik und Kultur*, publicaba extractos de libros o ensayos que luego se ampliaban en libros publicados en ediciones de 20 a 25 000 ejemplares. Son notables las semejanzas con la ideología modernista reaccionaria. En 1936, por ejemplo, los nazis publicaron *Die dynamische Wirtschaft* (La economía dinámica) de Fritz Nonnenbruch. Afirmaba Nonnenbruch que el nacionalsocialismo había superado las leyes económicas abstractas de un capitalismo privado de "lazos con el *Volk*". La primacía de la política, no el conflicto clasista, había conducido a "la superación efectiva del capitalismo". Nonnenbruch dividía la historia del capitalismo alemán en periodos determinados de acuerdo con el predominio del espíritu judío o del espíritu nórdico. Mientras que el capitalismo anterior a 1933 había estado domi-

[54] Richard Grun, "Sterbende Technik?", *Deutsche Technik* (septiembre de 1942), p. 282.

nado por el espíritu del comerciante y el financiero, después había estado dominado por el espíritu de los "pueblos nórdicos", de modo que era productivo y favorable a los intereses de los ingenieros alemanes.[55] Las crisis económicas habían sido generadas por la producción para el mercado y no para las necesidades de la nación. Pero la recuperación económica después de 1933 demostraba la afinidad existente entre "el *Geist* de la técnica y el *Geist* de la raza".[56]

En una forma reminiscente de Ernst Jünger, Nonnenbruch recordaba al soldado formado por la *Fronterlebnis* como "un amo de la tecnología". La guerra había demostrado a una generación de jóvenes alemanes que la tecnología no era necesariamente carente de alma e impersonal, sino que podía ser "grande, masculina, peligrosa, libre y salvaje... La voluntad de la raza habla en la construcción de carreteras".[57] Como muchos otros autores de la *Deutsche Technik,* Nonnenbruch sostenía que el mayor logro de los nazis era el restablecimiento de una dinámica al capitalismo sin restablecer también el racionalismo burgués. La colocación de la economía en el centro de la atención habría sido un "ejercicio puramente intelectual". Pero el rendimiento a la "voluntad de la raza por la tecnología" sería una cuestión del espíritu y el alma, que

[55] Fritz Nonnenbruch, *Die dynamische Wirtschaft* (Munich, 1936), pp. 8, 124-125.
[56] *Ibid.,* p. 125.
[57] *Ibid.,* pp. 142-143.

son "superiores al intelecto". "Cuando la raza habla, el intelecto no puede ofrecer resistencia. Los llamados al intelecto generan una falta de armonía. Los llamados a la voluntad de la raza generan unidad, armonía y creación".[58]

El tipo de irracionalismo de Nonnenbruch se enmarca en la tradición modernista reaccionaria, como lo indica su continuidad después de 1933. Nonnenbruch se basaba en los esfuerzos de Goebbels para adaptar el romanticismo a una época tecnológica, ligando así el nacionalsocialismo a otra tradición alemana:

> La tecnología es romántica en una forma totalmente diferente de cualquier otra clase de romanticismo. No es una fuga de la realidad sino una iluminación llameante de la realidad. El vuelo en un avión, la conducción de un automóvil, el trueno del ferrocarril elevado, los diversos paisajes del campo de batalla, la brillante corriente de hierro en la noche espectral llena de hornos de acero: todas estas cosas son incomparablemente más románticas de lo que pudieran imaginar los románticos anteriores.[59]

[58] *Ibid.,* p. 151. La idea de que el nacionalsocialismo había "superado" la crisis cultural ocasionada por el avance tecnológico era común en *Deutsche Technik.* Ya en 1934, K. F. Steinmetz, recién designado director de *Technik und Kultur,* escribió que la tecnología había dejado de ser un problema ahora que el liberalismo había sido superado y que los ingenieros se habían reintegrado a la nación. Véase K. F. Steinmetz, "Die Technik ist kein Problem", *Technik und Kultur,* 26 (1935), pp. 97-99.

[59] Nonnenbruch, *Die dynamische Wirtschaft,* p. 153.

Tanto el romanticismo acerado de Goebbels como el nuevo romanticismo de Nonnebruch se dirigían contra los elementos de la tradición romántica que apoyaban una reconciliación con la naturaleza o un retorno a ella. Sólo había dos opciones para los modernistas reaccionarios: un escape afeminado y cobarde hacia el pasado asiático o pastoral, o el vuelo masculino y valiente hacia el futuro alemán.[60] En uno de los últimos números de *Technik und Kultur*, se rechazaron las críticas de Paul Ernst contra el efecto deshumanizante de la división del trabajo a favor de una proclamación jüngeriana de la *Gestalt* del trabajador. Ernst fue acusado de escapismo, de tener una visión meramente "externa" de la tecnología, y de no reconocer que la tecnología era esencial para la nación y surgía de la "necesidad interior de nuestro ser".[61] El proceso del aprovechamiento selectivo de las tradiciones culturales anteriores, en este caso el romanticismo, es de nuevo evidente en estos pronunciamientos. Los mo-

[60] Véase R. N. Coudenhove-Kalergi, *Revolution durch Technik* (Leipzig, 1932). Coudenhove-Kalergi yuxtaponía el hombre europeo —enérgico, activo, orientado hacia metas, romántico, heroico, dionisiaco, masculino— al hombre asiático: armonioso, arraigado y asentado, estático, clásico, idílico, apolíneo y afeminado. El carácter europeo se orienta hacia la dominación de la naturaleza; el carácter asiático se orienta hacia el control de sí mismo. Coudenhove-Kalergi pensaba que el primer tipo era adecuado para la tecnología, mientras que el último se inclinaba a rechazarla (pp. 25-29).

[61] Eberhard Ter-Nedden, "Paul Ernsts Stellung zur Technik", *Technik und Kultur,* 28 (1937), pp. 82-84.

dernistas reaccionarios tomaron las metáforas y los símbolos que les parecieron útiles y rechazaron los que no lo eran. Por selectivos que fuesen, la tradición modernista reaccionaria habría sido inconcebible sin los legados románticos.

El segundo esfuerzo de propaganda de Nonnenbruch, *Technik, Politik und Geist*, repetía muchos de los temas que había desarrollado en *Die dynamische Wirtschaft*. El propósito inmediato del libro era la presentación del plan de cuatro años, en particular los logros de la industria química alemana, como ejemplos de una voluntad de libertad presente en la nación alemana. El desarrollo de los combustibles sintéticos liberaría a Alemania de las fuentes extranjeras de materias primas, y la dirección estatal de la economía abolió las restricciones del crecimiento debidas a la ambición comercial. En la relación de Nonnenbruch, el nacionalsocialismo estaba tratando de revertir los resultados de la primera Guerra Mundial "liberando" la tecnología. Al hacerlo así, los nazis demostraban que la tecnología expresaba la voluntad del *Volk* antes que la voluntad del "capitalismo internacional hostil al *Volk*".[62] La síntesis de energía y organización en el plan de cuatro años había sido prefigurada por la *Fronterlebnis* de la primera Guerra Mundial.

Como toda la propaganda nazi referente a la tecnología, *Technik, Politik und Geist* no era creativa ni

[62] Fritz Nonnenbruch, *Technik, Politik und Geist* (Munich, 1939), pp. 53-54.

original. Su eficacia dependía de la repetición obsesiva de las metáforas y asociaciones ahora familiares y estériles con las que se presentaba la tecnología en el lenguaje del nacionalsocialismo: *Geist, Gemeinschaft, Schicksal* (destino), *Heldentum* (heroísmo), *Opferbe-ritschaft* (disposición para el sacrificio), voluntad, libertad y raza. En esta perspectiva cultural, la racionalización de la industria y la preparación para la agresión aparecen como una grandiosa revuelta cultural contra la época liberal ahora obsoleta e históricamente superada. *Poltiik, Technik und Geist* es una prueba del esfuerzo modernista reaccionario para preservar la experiencia carismática de la primera Guerra Mundial en vísperas de la siguiente guerra, y de la persistencia del modernismo reaccionario tras los primeros años del régimen de Hitler.

En 1937, Wilhelm Stortz, profesor de ingeniería en la universidad técnica de Stuttgart, presentó una versión nacionalsocialista del desarrollo tecnológico en la Alemania moderna, *Der Weg der deutschen Technik*. Su reconstrucción era la siguiente: la Alemania del siglo XIX se libró del efecto total del materialismo desalmado que afectó a Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, porque su proceso de industrialización estaba guiado por el Estado bajo Bismarck, el "primer nacionalsocialista" de Alemania.[63] Pero hacia el final del siglo, la "producción de bienes útiles" (*Gebrauchs gu-*

[63] Wilhelm Stortz, *Der Weg der deutschen Technik* (Stuttgart, 1937), p. 8.

tererzeugung) se vio sustituida por la "producción de mercancías" (*Warenerzeugung*), con una declinación resultante de la calidad de los bienes y las habilidades de la fuerza de trabajo, así como un desempleo creciente. Los años anteriores a la primera Guerra Mundial se caracterizaron por el creciente predominio del "cálculo del mercado capitalista" sobre la "calidad técnica".[64] Pero la guerra revirtió esta tendencia arrancando la tecnología del control de las relaciones de intercambio y poniéndola al servicio de la nación.

Según Stortz, la tragedia de la tecnología alemana era que, en el momento mismo en que la generación formada por la experiencia de la guerra cobraba conciencia del valor de la tecnología para el nacionalismo alemán, el Tratado de Versalles bloqueó la expansión técnica alemana. El sistema de Weimar estableció una vez más la primacía del "pensamiento económico" sobre el idealismo técnico. No era extraño así que el pesimismo de Spengler encontrase un eco. Stortz veía en el nacionalsocialismo un movimiento político que ofrecía resistencia al pesimismo cultural y que evitaba el "escape de la tecnología que amenazaba con estrangularnos antes de 1933".[65] Stortz afirmaba que los nazis habían logrado incorporar el avance tecnológico a la renovación espiritual de una revolución nacional victoriosa. Como ocurriera con muchos de los modernistas reaccionarios que lo precedieran,

[64] *Ibid.*, p. 12.
[65] *Ibid.*, p. 39.

Stortz veía en la guerra y el nacionalismo la opción ideológica y política frente a la cultura y la política del mercado.

Las exposiciones de los temas modernistas reaccionarios continuaron apareciendo en forma de libros durante los años de la guerra. Varias obras publicadas entre 1940 y 1943 merecen ser mencionadas: Alexander Friedrich, *Die unsichtbare Armee: Das Buch der Energie* (El ejército invisible: el libro de la energía); Richard Grun, *Wir und die Technik*; y Anton Zischka, *Erfinder brechen die Blockade* (Los inventores rompen el bloqueo) y *Seig der Arbeit: Geschichte der fünftausendjahringen Kampfes gegen Unwissenheit und Sklaverei* (La victoria del trabajo: la historia de la lucha de 5 000 años contra la ignorancia y la esclavitud). Los tres autores continuaban asegurando que la tecnología no era una amenaza para el alma alemana, sino una expresión de las virtudes heroicas de una *Volksgemeinschaft* unida. Todos ellos atacaban a los intelectuales y artistas que no habían mostrado ningún aprecio por la técnica ni algún entendimiento de que "desde Gutenberg y Lutero hasta Hitler", los alemanes habían usado la tecnología para fortalecer la unidad nacional.[66] Y todos ellos atacaban a los luditas huma-

[66] Richard Grun, *Wir und die Technik* (Berlín, 1942); Alexander Friedrich, *Die unsichtbare Armee: Das Buch der Energie* (Berlín, 1942); Anton Zischka, *Erfinder brechen die Blockade* (Berlín, 1940); y *Sieg der Arbeit: Geschichte der fünftausendjahrigen Kampfes gegen Unwissenheit und Skla-

nistas subsistentes que en su opinión eran incapaces de entender las leyes superiores que operaban en los procesos técnicos. Estas leyes no eran leyes sociales o económicas, sino determinaciones basadas en el alma racial de Alemania. Era cierto que la tecnología alemana había padecido durante muchos años el improductivo *judische Geist,* pero los días del comercialismo depravado habían terminado. Los alemanes ganarían inevitablemente la guerra porque la productividad de Alemania prevalecería sobre el parasitismo judío.[67]

Grun, en particular, destacaba la naturaleza masculina de la tecnología. El orden correcto de las cosas sugería que los hombres construían artefactos tecnológicos, mientras que las mujeres permanecían en el hogar. Además, distinguía Grun entre la tradición, que era buena porque ofrecía lazos con el pasado y esperanzas para el futuro, y la reacción que era mala porque tercamente se aferraba a métodos de producción obsoletos, de modo que podría dañar a la nación. Los nazis habían afrontado la necesidad de tradición de los ingenieros integrando la tecnología a las tradiciones de toda la nación. La vocación de los ingenieros exigía que fuesen innovadores y revolucionarios, pero

verei (Leipzig, 1941). Véase también Ulrich Troitzsch, "Technikgeschichte in der Froschung und in der Sachbuchliteratur wahrend des Nationalsozialismus", en *Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie: Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte des Dritten Reiches,* comps. Herbert Mehrtene y Steffen Richter (Francfort, 1980), pp. 215-242.

[67] Richard Grun, *Wir und die Technik,* pp. 36, 60, 126.

esto no significaba que estarían separados del *Volk*. Recordando las palabras de Todt sobre la naturaleza y la forma técnica, Grun proclamaba la síntesis de un sentimiento alemán por la naturaleza con un impulso alemán hacia el progreso técnico.

Por último, Grun escribió que el nacionalsocialismo demostraba que el darwinismo social, las leyes de la naturaleza y las leyes del avance tecnológico eran compatibles. Si la supervivencia del más apto era un requerimiento inevitable de la vida, la restricción del progreso técnico entraría en conflicto con las leyes biológicas y posibilitaría el triunfo de los menos aptos en términos raciales. El verdadero logro nazi consistía en haber visto que la tecnología era un fenómeno biológico antes que un fenómeno económico. Sucumbir ante las corrientes antitecnológicas existentes dentro del nacionalismo alemán habría significado el rechazo de la teoría racial de la historia del nacionalsocialismo.

Zischka y Friedrich atacaron también la influencia judía sobre la tecnología alemana, alabaron a Hitler por haber restablecido el progreso técnico en Alemania, y aconsejaron un mayor desarrollo de los combustibles sintéticos para superar la escasez de recursos naturales de Alemania. Tanto Friedrich como Zischka subrayaron la importancia de los descubrimientos científicos y técnicos para la independencia de Alemania. Afirmaba Zischka que Alemania era fuerte porque "llevamos la invención en la sangre", al revés de lo

que ocurría con los británicos, cuyas habilidades técnicas eran meramente "externas" y carecían de las profundidades interiores que continuaban impulsando el progreso tecnológico alemán.[68] Ahora que se había destruido el poder de los judíos sobre la energía y la tecnología alemanas, un brillante futuro de independencia nacional, avances técnicos y política autoritaria prometía sostener la *Volksgemeinschaft* indefinidamente.[69] Los enemigos de Alemania —los Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión Soviética— trabajaban todavía bajo la carga de los judíos, de modo que se quedarían atrás de las capacidades técnicas de los nazis.

En vista del balance del poderío militar e industrial existente entre Alemania y sus enemigos, estas aseveraciones eran completamente ilusorias. Recordé antes el famoso encuentro de Todt con Hitler, de 1941, en el que pidió que se diera a las realidades estratégicas el mismo peso de las metas ideológicas. Cuando Albert Speer asumió el puesto de ministro de armamentos tras de la muerte de Todt en un accidente de aviación luego de su reunión con Hitler, permaneció leal a Hitler casi hasta el final, a pesar de que tenía la misma información que Todt acerca de la fortaleza

[68] Anton Zischka, *Erfinder brechen die Blockade,* pp. 94-95. Citado en Ulrich Troitzsch, "Technikgeschichte in der Forschung", pp. 28-29.

[69] Véase Friedrich, *Der unsichtbare Armee,* p. 54. Véase Ulrich Troitzsch, "Technikgeschichte in der Forschung", pp. 225-233.

relativa de la capacidad militar-industrial de alemanes y Aliados. No hubo ninguna revuelta de los tecnócratas contra los ideólogos.

La tradición modernista reaccionaria alcanzó su punto final en las SS. En los últimos años de la guerra, las convicciones ideológicas de Hitler permanecieron inconmovibles, al igual que su fe en que los avances tecnológicos producirían una reversión dramática del curso de los acontecimientos. Hitler se convirtió en un propagandista de la omnipotencia de la voluntad y un buscador de la maravilla tecnológica: las armas que ganarían la guerra, tales como los proyectiles V-1 y V-2. En 1942 abrió Goebbels una oficina para la propaganda de las armas, presentó ciertas visiones de una tecnología europea del futuro, y sobre todo habló más y más de un nuevo *Waffenmythos* a medida que empeoraba el curso de la guerra. Las esperanzas de Goebbels eran grotescas en vista de los desequilibrios existentes entre Alemania y los Aliados. En 1944, la producción alemana de guerra equivalía al 4% de la producción de guerra norteamericana. En 1945, los alemanes no tenían siquiera un túnel de viento para las pruebas de aviones.[70]

En esta situación desesperada, era de suponerse que los fanáticos ideológicos del régimen fuesen los mayores

[70] Véase una exposición amplia de la tecnología de las armas alemanas en 1944-1945, en Ludwig, *Technik und Ingenieure*, pp. 451-473.

defensores de la maravilla tecnológica. Para 1944, las SS tenían 900 000 hombres en armas en 38 divisiones, y realizaban investigaciones que buscaban innovaciones en materia de ametralladoras, lanzallamas, tanques, defensas aéreas y aviones. Himmler apoyaba también la investigación en el campo de la electrónica de alta frecuencia en Dachau. (Una de las ironías más afortunadas de la historia alemana moderna fue que el antisemitismo de los nazis envió a gran parte de la comunidad de físicos al exilio, lo que perjudicó el desarrollo del "arma verdaderamente maravillosa", la bomba atómica.) Pero el más importante de los proyectos de las SS era el programa de proyectiles de Peenemünde, donde se desarrollaban y probaban el V-1 y el V-2. Éstas habrían de ser las armas maravillosas que revertirían el curso de la guerra y demostrarían que el alma racial alemana podría compensar las inferioridades cuantitativas (y en muchos casos cualitativas). Eran también la culminación adecuada de la tradición modernista reaccionaria. Por destructivas que hubiesen sido tales armas, el hecho de que cifraran las esperanzas en ellas en esa fecha indicaba el desprecio existente por el pensamiento estratégico, es decir, por relacionar los medios con los fines, que había impregnado al régimen nazi.[71] Debe reconocerse

[71] Sobre el papel de las SS en el programa alemán de armamentos, véase Ludwig, *Technik und Ingenieure,* pp. 473-514. Sobre la emigración forzada de los físicos judíos alemanes y su efecto sobre la física bajo los nazis, véase Be-

que las concepciones tecnológicas del modernismo reaccionario eran responsables de este ejemplo notable de la fuga no utilitaria hacia la política ideológica que persistió hasta el final.

Los ingenieros alemanes, junto con las *élites* económicas conservadoras, militares, de la política exterior y del servicio civil de la sociedad alemana se aliaron con Hitler para servir a sus propios fines particulares. Como estas otras *élites*, los ingenieros estaban convencidos de que Hitler buscaba ante todo la preservación del orden existente, aunque en su forma más reaccionaria. Pero entre los ingenieros, como entre estas otras *élites*, había corrientes de ideas, en parte autóctonas y en parte impulsadas por los nazis, que apuntaban hacia una revolución cultural y política centrada en una utopía racial. Esta utopía se oponía a la lógica del beneficio capitalista, la tradición militar prusiana, la política exterior alemana tradicional, y la razón técnica de los ingenieros. Pero ninguno de estos grupos se había conectado suficientemente a los valores liberales para resistirse a Hitler antes de que fuese demasiado tarde. Y cada uno de ellos podía aprovechar tradiciones similares al modernismo reaccionario que desanimaban a quienes cuestionaban al régimen y alentaban a quienes creían que Hitler hablaba realmente por Alemania.[72]

yerchen, *Scientists Under Hitler: Politics and the Physics Community under Hitler* (Nueva Haven, Conn., 1977).

[72] Sobre Hitler y el Reichswehr, véase Michel Geyer, *Auf-*

En este capítulo he presentado algunas pruebas de que la tradición modernista reaccionaria no se desvaneció en modo alguno bajo las presiones de la política y la conducción de la guerra. Por el contrario, los nazis dieron a la tradición una expresión institucional y propagandística. Utilizaron su lenguaje y sus metáforas para afirmar que su rechazo de la Ilustración era compatible con la tecnología, pero ese mismo rechazo se convirtió en una barrera a la innovación técnica e impidió que las capacidades técnicas correspondieran a las realidades estratégicas. El alma y la voluntad alemanas se mostraron tenaces pero totalmente inadecuadas cuando se enfrentaron al arsenal Aliado. La derrota de Hitler nos recuerda que el nacionalsocialismo no era sólo un mal monstruoso. Era también autodestructivo, debido en parte a la tradición documentada por este libro. Si los nazis hubiesen sido luditas convencidos, no habrían podido iniciar

rustung oder Sicherheit: Die Reichswehr in der Krise der Machtpolitik, 1924-1936 (Wiesbaden, 1980). Concluye Geyer que, a pesar de su armamento intensivo, el Tercer Reich no podía librar una guerra basada en la coordinación estratégica de medios y fines característica de la tradición militar bismarquiana. Es notable el paralelo con los ingenieros alemanes: la politización de los militares en el Tercer Reich apuntaba hacia una guerra que no estuviera guiada por la racionalidad técnica o estratégica. La resistencia de los generales habría exigido una defensa de su mejor criterio profesional, pero esa defensa de los conocimientos quedaba descartada con la politización de las *élites* militares (pp. 489-505).

la segunda Guerra Mundial. Si hubiesen sido tecnócratas cínicos, calculadores, quizá hubiesen obtenido una victoria más limitada, o por lo menos habrían evitado una derrota catastrófica. La tradición modernista reaccionaria era políticamente congruente en tres sentidos fundamentales. Primero, contribuía al vigor tecnológico que hacía la guerra concebible, aunque sin posibilidad de triunfo; segundo, al preservar un *ethos* anticientífico y antirracional, creaba una barrera a las innovaciones técnicas que podrían compararse con los esfuerzos de Rusia, Gran Bretaña y los Estados Unidos; y tercero, formaba parte del fanatismo ideológico que convenció a los nazis de que podrían ganar aunque carecieran de los medios necesarios para alcanzar la victoria y sustituyeran la coordinación estratégica de los fines y la disponibilidad de medios con apuestas políticas basadas en el lenguaje de la voluntad.

IX. CONCLUSIÓN

En este estudio he subrayado tres grandes temas referentes a la sociología, la tecnología y la sociedad, y el totalitarismo del poder bajo Hitler. Primero, tanto la forma en que llegó la modernidad como las respuestas culturales a ella, una de las cuales fue el modernismo reaccionario, fueron profundamente afectadas por las peculiaridades de la historia y la sociedad alemanas modernas. El modernismo reaccionario fue una respuesta específicamente alemana a un dilema universal de las sociedades que afrontan las consecuencias de la revolución industrial y la Revolución francesa: ¿Cómo podrán conciliarse las tradiciones nacionales con la cultura moderna, la tecnología moderna, y las instituciones políticas y económicas modernas? Veo este estudio como un ejercicio de sociología histórica interpretativa que plantea dilemas universales afrontados por las sociedades que se modernizan, examina cómo responden diferentes actores sociales a estos dilemas con complejos de significado que forman la base de su acción social y política, y finalmente rastrea el efecto de estas respuestas sobre el curso de los sucesos históricos y políticos. Dentro del debate que aún continúa sobre la naturaleza del régimen nazi, este estudio

apoya a los "intencionalistas", es decir, los observadores que insisten en que la ideología nazi, por baja que fuese, era políticamente decisiva.

La sociología política que es interpretativa e histórica es necesariamente una empresa plural. Los sucesos no pueden reducirse a una sola variable o un solo factor. Este estudio se ha concentrado en la política, la cultura y la ideología. No se busca así ninguna causalidad única. La cuestión de la razón del surgimiento de estas ideas, y por qué sus defensores pudieron asumir poderes dictatoriales, nos regresa otra vez a las cuestiones convencionales del análisis sociológico y estructural: la base social del apoyo nazi, el predominio del Estado sobre la sociedad, el fracaso de la revolución burguesa y la debilidad del liberalismo en Alemania, la identificación del nacionalismo alemán con las instituciones antidemocráticas, autoritarias, la tensión entre el carisma y la burocracia dentro del régimen de Hitler, y la cooperación y el conflicto existentes entre las *élites* conservadoras y los nazis. Todos estos factores deben tomarse en cuenta para explicar los resultados políticos del Tercer Reich. En mi opinión, el análisis estructural ha sido a menudo un pretexto para la omisión de las dimensiones culturales e ideológicas de la sociología política e histórica en el último decenio. Tratando de dar a las ideas el peso que merecen, espero corregir un desequilibrio metodológico, en lugar de sacar un solo factor nuevo e igualmente poco convincente, al que pueda reducirse todo

"en última instancia". Pero creo que los análisis que minimizan el papel de las ideas ofrecen a lo sumo las condiciones necesarias, pero insuficientes, para explicar las consecuencias políticas de la dictadura alemana.

En segundo lugar, en las discusiones de la relación existente entre la tecnología y la sociedad, este estudio trata de ofrecer una sobria prevención acerca de la tentación aparentemente irresistible de derivar imperativos políticos, económicos o culturales de la tecnología. Los autores literarios, filosóficos y sociológicos de la tradición modernista reaccionaria sabían muy poco acerca de la tecnología, y el entendimiento del mundo social que tenían los ingenieros era igualmente primitivo. Como era de esperarse, sus concepciones políticas sobre la respuesta que deba darse a los retos de la segunda revolución industrial eran desastrosas.

En tercer lugar, estas ideas contribuyeron al desastre político porque su institucionalización en el régimen nazi no requirió la rutinización de la política ideológica. El modernismo reaccionario era una parte importante de la dictadura totalitaria en el poder en varios sentidos: ofrecía una explicación amplia de un fenómeno que supuestamente no era político, demostrando así la capacidad del nazismo para proveer respuestas a todos los dilemas de la vida; daba a los nazis un lenguaje político de movimiento y dinamismo que ayudaba a contrarrestar un desvanecimiento de la fuerza emocional de la ideología nazi tras la toma del

poder; y sobre todo superaba el conflicto ideológico entre los avances técnicos y la ideología nazi.

En las discusiones de la tecnología y la sociedad en Alemania, dos ideas han continuado apareciendo. La primera es que la *Kulturkritik* conservadora de los años de Weimar era exclusiva y predominantemente antitecnológica. La segunda es que la tecnología fue responsable de la guerra y de los diversos descontentos de la vida moderna.[1] Este estudio de la tradición modernista reaccionaria sugiere que la primera aseveración es históricamente incorrecta y que la segunda es el resultado de un entendimiento inadecuado de la conexión existente entre la tecnología y la política, la economía y las relaciones sociales. Hay una semejanza entre estas variedades del pesimismo cultural que reside en la cosificación de la tecnología, es decir, en la relación de sus "imperativos" o su "autonomía". Tales conceptos desplazan la responsabilidad de la dirección de los sucesos, de los líderes políticos a las

[1] Véase Helga Grebing, *Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus: Eine falsche Gleichung* (Stuttgart, 1969), esp. cap. 3, "Antiindustriegesellschaftliche Kultur-, Zivilisation-, und Kapitalismuskritik", pp. 37-50; Helmut Schelsky, *Sozialistische Lebenshaltung* (Leipzig, 1934), y *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* (Colonia, 1961); René König, "Zur Soziologie der Zwanziger Jahre: oder ein Epilog zu zwei Revolutionen, die niemals atattgefunden haben, und was daraus fur unser Gegenwart resultiert", en *Die Zeit ohne Eigenschaften: Eine Bilanz der Zwanziger Jahre,* comp. L. Rheinisch (Stuttgart, 1961), pp. 82-118 (Berkeley, 1975), pp. 82-83.

fuerzas impersonales, y oscurecen el hecho de que, aunque las innovaciones técnicas siguen en sí mismas las demandas de la eficiencia y la racionalidad de medios a fines, las respuestas sociales, culturales y políticas ante la innovación técnica varían ampliamente en diferentes contextos nacionales. Algunos individuos formularon argumentos modernistas reaccionarios en Inglaterra (Wyndham Lewis), Italia (Marinetti) y los Estados Unidos (Henry Ford), pero en ningún país pasó esa tradición a formar parte de la identidad nacional como en Alemania.[2] Las reconciliaciones de la técnica y el irracionalismo que este libro ha documentado no eran, y no son, inherentes a la modernidad, el capitalismo o la Ilustración, sino más bien a una variante nacional peculiarmente autoritaria, iliberal y poco ilustrada de tales procesos. Cuando estos patrones culturales han aparecido en lugares distintos de Alemania, ello ha ocurrido porque el camino de Alemania hacia la modernidad ha sido reproducido fuera de Europa.

Los puntos de partida de este estudio fueron los interrogantes siguientes: ¿cómo se concilian los ideólogos de la Derecha alemana, herederos de una tradición

[2] Acerca de Lewis, véase Frederic Jameson, *Fables of Aggression. Wyndham Lewis: The Modernist as Fascist* (Berkeley: University of California Press, 1979); sobre Ezra Pound, véase Miriam Hansen, *Ezra 'Pounds frühe Poetik und Kulturkritik zwischen Aufklarung und Avantgarde* (Stuttgart, 1979); sobre Marinetti, véase Joll, *Three Intellectuals in Politics: Blum, Rathenau, Marinetti* (Nueva York, 1965).

irracionalista, con la tecnología industrial moderna?; ¿cuándo ocurrieron estas conciliaciones culturales?; ¿cuáles fueron los principales temas y metáforas surgidos de la ideología como un sistema cultural?; y ¿cuál fue su efecto sobre la ideología y la práctica del nacionalsocialismo antes y después de 1933? Planteé estos interrogantes para afrontar las dificultades de la presentación de la ideología nazi como algo primordialmente antiindustrial o retrógrado, por una parte, o algo tecnocrático, por la otra. El régimen de Hitler nunca fue antiindustrialista, pero tampoco se comportó como lo habría sugerido la razón tecnocrática. La descripción de los nazis como ideólogos *völkisch* o como tecnócratas cínicos sugiere que consideraban su propia visión del mundo como un instrumento de la manipulación masiva que era incompatible con el gobierno de una sociedad industrial. Ambas implicaciones me parecieron erradas en vista de la combinación de la tecnología avanzada y la irracionalidad política, lo que Goebbels llamara atinadamente el "romanticismo acerado", que caracterizaba al Tercer Reich, especialmente en los años de la guerra y el genocidio. Como señalara Arendt en su estudio del totalitarismo, todavía indispensable, lo que dejaba perplejos a los comentaristas contemporáneos y subsecuentes en lo tocante al gobierno totalitario era su apego antiutilitario a absolutos ideológicos.[3] Es obvio que el nazismo era

[3] Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, 1958),

un mal monstruoso. Lo que Arendt entendía muy bien era que al mal se añadía una irracionalidad de medios a fines autodestructiva en lo tocante a cualquiera de las instituciones convencionales que supuestamente estaba protegiendo, tales como el capitalismo o la nación. El nazismo subordinaba estos intereses a la realización de una utopía racial fundada en una ideología nazi totalmente irracional, de base biológica.

He tratado de demostrar que la combinación paradójica del irracionalismo y la técnica era fundamental para la ideología y las prácticas de Hitler y para el nacionalsocialismo. Esta tradición se inició en las universidades técnicas alemanas a fines del siglo XIX, recibió el influjo de las asociaciones nacionales de ingenieros y los aires nuevos de los revolucionarios conservadores de Weimar, y pasó a formar parte de la ideología nazi desde principios de los años veinte hasta 1945. Esta síntesis de la reacción política con una postura afirmativa hacia el progreso tecnológico surgió mucho antes de 1933 y contribuyó al dinamismo ideológico del régimen después de 1933. El ascenso de los nazis a puestos de poder económico y político no requirió la declinación de la ideología nazi, como sugirieran Schonbaum y Dahrendorf. Y aunque —como ha señalado Rabinbach— hubo un cambio en la Oficina de la Belleza del Trabajo de Speer en los años treinta, de la ideología *völkisch* a la estética tecno-

especialmente los capítulos que se ocupan del totalitarismo en el poder y la ideología y el terror.

crática, esta *Sachlichkeit* nazi existía junto con un continuo irracionalista más generalizado, evidente en los esfuerzos propagandísticos de Todt y Goebbels. La institucionalización de la tradición modernista reaccionaria no implicaba su domesticación o rutinización. Al iniciarse el plan de cuatro años en 1936, tanto los nazis como las *élites* conservadoras habían roto con los resentimientos pastorales y antitecnológicos más pronunciados que habían caracterizado anteriormente al nacionalismo alemán. La realización de la ideología nazi y el avance industrial se reforzaban recíprocamente hasta que la primera produjo la destrucción y autodestrucción de la sociedad alemana. El modernismo reaccionario contribuyó a la terrible consistencia de la ideología y la práctica nazis, cuyo núcleo era el antisemitismo, no el ánimo conservador tradicional contra el industrialismo. Como lo entendiera Thomas Mann, la unidad de la ideología y la práctica nazis se debió en parte a la síntesis peculiarmente alemana de los "sueños del pasado" con las visiones de una "modernidad robusta".[4]

El análisis de Sombart, Jünger, Freyer, Schmitt y Heidegger sugiere que debemos revisar nuestra concepción de la revolución conservadora de Weimar para incorporar sus afirmaciones de la tecnología moderna.[5] Pero también sugiere que había tantos puentes

[4] Mann, "Deutschland und die Deutschen", *Thomas Mann: Essays,* Band 2, *Politik,* comp. H. Kunzke (Francfort, 1977).

[5] Véase Norr, "German Social Theory and the Hidden

como abismos entre las "dos culturas", la literaria-humanista y la científica-tecnológica, en la Derecha alemana de este periodo. La obra de los filósofos, científicos sociales y ensayistas derechistas posee su propia fascinación. Pero lo que quizá nos parezca más extraordinario es el descubrimiento de una tradición de cultura política entre los ingenieros alemanes. De acuerdo con los políticos culturales de la ingeniería alemana desde el decenio de 1870 hasta Weimar, había dos amenazas principales para los ingenieros alemanes. La primera era el pesimismo cultural y el romanticismo desviado de los alemanes, los que suponían que la tecnología destruiría el alma alemana. La segunda era el propio sistema capitalista industrial, incapaz de entender que el ingeniero era un artista moderno y que lo trataba sólo como una fuente de ventaja comercial. Este anticapitalismo de los ingenieros compartía con los intelectuales literarios y filosóficos un desdén por la expansión de las relaciones de intercambio hacia la esfera de la cultura, en este caso la cultura técnica. Los nazis estaban muy conscientes de esta tradición y trataban de presentarse a los ingenieros como un movimiento dedicado a la emancipación de la tecnología frente al abuso de los intereses del mercado para ponerla luego al servicio del Estado. La tradición de los ingenieros es predominantemente una tradición de nacionalismo cultural. Pero los nazis tenían escasa

Face of Technology", *European Journal of Sociology,* XV (1974), pp. 312-336.

dificultad para utilizar la tradición modernista reaccionaria en la presentación de una versión biológica-racial de la tecnología alemana en lucha por su libertad.[6]

Los autores de *Technik und Kultur* insistían en que la tecnología formaba parte de la *Kulturnation.* Los autores de *Deutsche Technik* afirmaban que Hitler estaba logrando las metas de los ingenieros: la tecnología había sido liberada; la era materialista degenerada era cosa del pasado; la tecnología servía ahora al bienestar general. Podría decirse que, después de todo, relativamente pocos ingenieros se ocupaban de estas disputas. Pero de los 300 000 ingenieros de la Alemania de Weimar, cerca de 10 000 recibían *Technik und Kultur,* y cerca de 80 000 recibían *Deutsche Technik* durante los años de Hitler. Estas cifras eran considerables en sí mismas. Además, estos ingenieros eran graduados de las universidades técnicas elitistas de Alemania y ocupaban puestos prominentes dentro de la profesión y luego dentro del régimen nazi. Sobre todo, en la medida en que los ingenieros alemanes meditaban sobre el problema de la tecnología y la cultura, lo hacían en los términos definidos por el modernismo reaccionario. La democracia seguía siendo un impulso débil. Los líderes de los organismos nacionales de ingeniería que estaban menos interesados en

[6] Ludwig, *Technik und Ingenieure im Dritten Reich* (Königstein, 1979), pp. 18-102.

la política cultural respondieron a la promesa de Hitler de restaurar el honor nacional y acabar con el desempleo. Estos ingenieros no libraban con los nazis una batalla de ideas por las almas de sus miembros. No había ninguna otra tradición del nacionalismo alemán que compitiera u ofreciera una interpretación alternativa de la tecnología, la sociedad y la cultura en la Alemania moderna.

La propaganda nazi no se creó en el aire. De otro modo, no habría sido eficaz. La propaganda nazi en el campo de la tecnología no puede comprenderse sin examinar sus antecedentes en la tradición modernista reaccionaria. Y esta propaganda producía importantes efectos políticos. Primero, contribuía a la nazificación de la ingeniería alemana. El hecho de practicar la "vocación más racional", como decía Neumann, no significaba que los ingenieros fuesen inmunes a la "propaganda mágica" de los nazis. No es sorprendente que los ingenieros estuviesen a favor del avance tecnológico. Lo interesante es que lo hicieran en el vocabulario de la *Innerlichkeit* alemana. Había miles de ingenieros para quienes no existía ninguna distinción entre el ideólogo y el tecnócrata. Segundo, a menudo olvidamos que la propaganda tiene un efecto sobre sus practicantes, no sólo sobre las personas a quienes va dirigida. En un sistema totalitario donde no haya una discusión pública libre, la ideología no tiene que probarse contra la realidad o por lo menos contra interpretaciones opuestas de la realidad. Si algunos miem-

bros prominentes del régimen nazi llegaran a creer que la tecnología alemana era en efecto la expresión de un alma racial aria, o que la voluntad de poder estaba impulsando al *Autobahnen,* no habría ningún límite para los errores estratégicos que podrían cometer. Su antiintelectualismo los atrapó. La síntesis modernista reaccionaria exigió un precio elevado: declinación de las inscripciones, reducción del tiempo de estudio, y un evidente déficit de entendimiento en los niveles más altos del régimen nazi, en lo tocante a la relación entre los desarrollos de la ciencia moderna y la innovación técnica. El número y la calidad de las armas alemanas eran insuficientes para enfrentarse a los de los enemigos del nazismo. En este sentido, las conciliaciones del modernismo reaccionario se enfrentaban a los límites impuestos por su rechazo de la Ilustración. El modernismo reaccionario los había enseñado a descuidar la estrategia en aras de la ideología. Neumann tenía razón cuando afirmaba que la sobriedad de la razón técnica exigía un rompimiento con la guerra en dos frentes y el Holocausto de Hitler. El rompimiento nunca se produjo. El oportunismo, el temor y el cinismo influyeron sobre la lealtad de los ingenieros. Pero así ocurre en cualquier régimen, autoritario o democrático. El modernismo reaccionario bajo la forma de la ideología nazi era un factor poderoso en la subordinación de la racionalidad técnica de los ingenieros nazis ante las exigencias de la ideología nazi.

Creo que este argumento se refuerza cuando comparamos la experiencia alemana con la experiencia rusa, comparación facilitada por el estudio de la tecnología y la sociedad bajo Lenin y Stalin, publicado recientemente por Kendall Bailes.[7] En ambos regímenes, los ingenieros y los políticos tomaron como modelo para el futuro la coalición de la industria, el gobierno y la tecnología forjada en la primera Guerra Mundial; nuevas *élites* políticas monopolizaron el poder político y los programas técnicos avanzados que requerían los conocimientos de los ingenieros; y las relaciones entre el gobierno y los ingenieros estaban marcadas por la cooperación derivada de los deseos mutuos del avance técnico y por el conflicto provocado por la ideología política. Pero estas semejanzas son menos importantes que las diferencias.

En primer lugar, tanto Lenin como el marxismo-leninismo con posterioridad eran muy entusiastas acerca de la ciencia y la tecnología sin el vestigio de irracionalismo filosófico que abrumaba al nacionalsocialismo. En términos culturales, el marxismo-leninismo era mucho

[7] Bailes, *Technology and Society under Lenin and Stalin: Origins of the Soviet Technical Intelligentsia* (Princeton, N. J., 1978). Véase también el excelente estudio de Martin J. Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980* (Nueva York, 1981). Wiener documenta la antipatía existente hacia el avance técnico e industrial, y afirma que la declinación del espíritu industrial ha sido uno de los factores principales de la declinación económica británica.

menos hostil al *Geist* del capitalismo que la revolución cultural de la Derecha que nutría al hitlerismo. El entusiasmo de Lenin por el taylorismo es sólo una manifestación de la concepción marxista-leninista de que el comunismo es la culminación del desarrollo de las tendencias científicas y tecnológicas dentro del capitalismo. Mientras que todo el *ethos* de la dictadura alemana se dirigía contra la Ilustración, los líderes soviéticos creían que estaban en posesión de una ciencia de la historia y la sociedad. No es sorprendente que los nazis recientes. Como hemos visto en el capítulo anterior, trataran de separar la tecnología del *Amerikanismus* desalmado, mientras que los soviéticos se esforzaban por alcanzar y superar los desarrollos capitalistas más el romanticismo alemán fue una barrera para el avance técnico mucho mayor que la del cientificismo ruso. Mientras que los ingenieros de la Unión Soviética fueron atacados por ser enemigos de clase o por tener demasiados conocimientos en una sociedad que profesaba el igualitarismo como una meta, los ingenieros alemanes vivían en un clima donde la ideología política dominante cuestionaba de continuo las clases de conocimientos necesarios para la innovación técnica. La *Deutsche Technik* se refería primordialmente a avances logrados antes de 1933. El marxismo-leninismo resultó un freno de las corrientes anticientíficas mucho más eficaz en la cultura rusa que el modernismo reaccionario en Alemania. Ambas dictaduras crearon barreras para la innovación técnica, pero las

del régimen nazi estaban más de acuerdo con la visión fundamental del mundo de sus líderes políticos. En términos comparativos, las conciliaciones modernistas reaccionarias de la tecnología y la sinrazón estaban todavía tan llenas de antiintelectualismo y temor de la Ilustración que no resulta extraño que los avances científicos y técnicos de los nazis —con la importante excepción del programa de proyectiles dirigidos de las SS— fuesen magros en comparación con los avances de los Aliados.

Dicho esto, habrá que reconocer que los logros de los modernistas reaccionarios fueron considerables. Alejaron la tecnología del mundo de la razón de la Ilustración, es decir, de la *Zivilisation,* y la ubicaron en el lenguaje del nacionalismo alemán, es decir, de la *Kultur.* Afirmaban que la tecnología podía describirse con la jerga de la autenticidad, es decir, con los lemas que proclamaban la inmediatez, la experiencia, el yo, el alma, el sentimiento, la sangre, la permanencia, la voluntad, el instinto, y finalmente la raza, en lugar de lo que consideraban las abstracciones inertes del intelecto, el análisis, la mente, los conceptos, el dinero y los judíos. Identificando la tecnología con la forma, la producción, el valor de uso, el trabajo creativo (alemán o ario) y el romanticismo alemán, y no con la falta de forma, la circulación, el valor de cambio y el capital financiero parasítico (judío), incorporaron la tecnología a las "aspiraciones anticapitalistas" explotadas por el nacionalsocialismo. La oposición o la

defensa de la Ilustración y el progreso industrial es algo claro. La paradoja del modernismo reaccionario es que rechazaba la razón pero aceptaba la tecnología, conciliaba la *Innerlichkeit* con la modernidad técnica.

Los temas principales de la tradición modernista reaccionaria eran los siguientes. Primero, dicha tradición presentaba una concepción estética de la tecnología como algo que abarcaba formas nuevas, estables, constitutivas de hermosas opciones frente a un orden burgués débil y caótico. Los modernistas reaccionarios aclamaban la belleza y la forma como ideales éticos en sí mismos. Así compartían ciertas afinidades con el modernismo de la avanzada y con los innovadores técnicos. Como lo percibiera a la sazón Benjamin, la politización de este ideal de belleza servía a propósitos autoritarios. Segundo, el modernismo reaccionario planteaba la creencia de que la tecnología era una exteriorización de la voluntad de poder. Esta motivación nietzscheana celebraba la dominación de la naturaleza con matices de darwinismo social y censuraba el romanticismo antitecnológico como algo afeminado y escapista. Los modernistas reaccionarios recurrían también a la *Lebensphilosophie* para describir los artefactos tecnológicos como expresiones externas de un alma interior, misteriosa. En consecuencia, podían ver la tecnología como la materialización física de cualidades interiores, no como el producto del positivismo. Tercero, el modernismo reaccionario sostenía que la

tecnología era indispensable para una renovación de la primacía de la política. El Estado, no la economía, dominaría la sociedad. Este nuevo cesarismo rompería la dictadura del dinero y crearía un nuevo dominio de la sangre. Cuarto, después de la primera Guerra Mundial, el modernismo reaccionario asoció la tecnología con la comunidad masculina de la *Fronterlebnis*. Esta comunidad era la opción ante la decadencia burguesa, pero no tenía nada de pastoral o retrógrado. Como decía Jünger, la guerra mostraba a los revolucionarios conservadores que el nacionalismo y la vida moderna eran compatibles entre sí. Quinto, el modernismo reaccionario proclamaba que la tecnología era un producto peculiarmente alemán que no debía confundirse con las manipulaciones financieras de los judíos. Tanto los intelectuales revolucionarios conservadores como los ingenieros utilizaban una retórica anticapitalista que se convertía fácilmente en antisemitismo. Los judíos eran responsables del mal uso de la tecnología; en cambio, los alemanes eran un pueblo productivo. Las traducciones de las categorías sociales y económicas en categorías raciales, hechas por Sombart, fueron tomadas después por los nazis. El nacionalsocialismo liberaría la tecnología del materialismo judío. Como decía Postone, el antisemitismo de Alemania era una especie de "anticapitalismo fetichizado", transformado en una yuxtaposición biológica del judío abstracto y el alemán concreto. "Auschwitz, y no [la toma del poder en] 1933, fue la verdadera 'Re-

volución alemana' ".[8] Una vez equiparados los judíos con el capitalismo y el comunismo, su destrucción eliminaría los mayores peligros del mundo moderno y produciría una revolución nacionalsocialista. Por último, el modernismo reaccionario sostenía que Alemania, como país situado entre el Este y el Oeste, tenía una misión singular. Sólo ella podía combinar la tecnología y el alma. Mientras que norteamericanos y soviéticos se perdían en el materialismo, Alemania avanzaría en el terreno técnico pero seguiría siendo una comunidad. Articulando estos temas, los modernistas reaccionarios ayudaron a definir la identidad nacional alemana.

Había, por supuesto, razones eminentemente prácticas para que el nacionalismo alemán se distanciara de sus aspectos antitecnológicos. Como decía Spengler, el "conservadurismo de los medios" en la época de la guerra moderna era una receta para la derrota nacional. Al igual que los otros autores de la ideología modernista reaccionaria, Spengler hacía una virtud de la necesidad. Mientras que los conservadores alemanes habían sostenido que un exceso de adelanto técnico destruiría el alma alemana, los modernistas reaccionarios afirmaban que un avance técnico deficiente destruiría a la nación y sin ella se perdería el alma alemana. Es cierto que muchos de los modernistas

[8] Postone, "Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to 'Holocaust' ", *New German Critique,* 19 (invierno de 1980), pp. 97-115.

reaccionarios no eran racistas biológicos como los nazis. Pero cuando se advirtieron las diferencias ya era demasiado tarde. El "romanticismo acerado" de Goebbels, o las "carreteras ligadas al paisaje" de Todt, se referían a tradiciones familiares. Los nazis parecían estar realizando los sueños más caros de los modernistas reaccionarios. Las tradiciones de los ingenieros eran tan irracionalistas que no podían reflejar la naturaleza poco práctica y antinacional de las metas finales del régimen de Hitler. La incorporación de la tecnología al nacionalismo alemán moderno unía un conjunto de significados aparentemente discordantes en una ideología coherente y rotunda. Esta ideología se presenta en la siguiente lista de opuestos conceptuales que constituyen un sistema cultural.

Kultur und Technik (cultura y tecnología)	*Zivilisation und Wirtschaft* (civilización y economía)
Inmediatez concreta	Abstracción
Experiencia	Análisis
Alma	Mente
Sentimiento	Intelecto
Pensamiento visualizador	Pensamiento conceptual
Sangre	Intelecto y/o dinero
Vida	Muerte
Comunidad	Sociedad
Forma	Caos-informidad
Orden	Caos-informidad
Gestalt	Caos-informidad

Voluntad	Pasividad
Voluntad hacia la forma	Confusión parlamentaria
Belleza	Fealdad
Permanencia	Transitoriedad
Valor de ruina	Valor de cambio
Productividad	Parasitismo
Producción	Circulación
Empresario	Comerciante
Alemán	Judío
Alemania la *Kulturnation*	Estados Unidos y Rusia
Trabajo creativo	Capital financiero
Trabajador-soldado	Ciudadano
Anticapitalismo	Capitalismo
Socialismo alemán	Socialismo internacional
Bienestar general	Interés privado egoísta
Producción para el uso	Producción para el beneficio
Primacía de la política	Primacía de la economía
Valor de uso	Valor de cambio
Calidad	Cantidad
Dominación masculina de la naturaleza	Reconciliación femenina con la naturaleza
Sacrificio	Interés propio

Este cuadro resume la incorporación cultural de la tecnología al nacionalismo alemán y luego a la ideología nazi. Los modernistas reaccionarios creían que la tecnología moderna podría ser compatible con la particularidad, la inmediatez y la experiencia, antes que con el análisis, el intelecto y la abstracción; con la vida, el alma y el sentimiento, antes que con conceptos y fórmulas inertes; con la sangre antes que con el

dinero; con la permanencia de la forma sobre la transitoriedad del mercado caótico; con la belleza de la política autoritaria antes que con la confusión y la falta de claridad de la discusión parlamentaria; con la producción y el valor de uso sobre la circulación, el parasitismo y el valor de cambio; con la voluntad masculina antes que con la reconciliación afeminada con la naturaleza; con la primacía de las políticas nacionalistas antes que con los intereses económicos egoístas; con el *Volk* racial antes que con los judíos. En la tecnología de la primera y la segunda revoluciones industriales, es decir, en los automóviles, los camiones, los aviones, los tanques, los barcos de guerra, los motores de vapor, los motores eléctricos, las ametralladoras, los radios, los teléfonos, las carreteras y los puentes, los modernistas reaccionarios veían objetos que eran manifestaciones externas de la *Kultur* antes que de la *Zivilisation*.

Había límites para su aceptación selectiva de la modernidad. El modernismo reaccionario seguía siendo demasiado provinciano para adoptar la física moderna, una ciencia que no podía presentarse como una creación exclusivamente aria. Tampoco era el modernismo reaccionario una ideología completamente tecnocrática, que alentara la planeación a largo plazo o el pensamiento estratégico de Alemania en los años treinta. Por el contrario, entre más salían a la luz las obvias deficiencias de las preparaciones bélicas de los nazis, más recurría Goebbels a la ideología de la vo-

luntad. Aunque los modernistas reaccionarios ayudaron a los alemanes a superar su famoso disgusto por la tecnología moderna, no les enseñaron a balancear los medios y los fines. Si la tecnología habría de llenarse de *Geist* y de *Seele,* ¿qué importaba si los rusos producían dos o tres veces más tanques? Como decía Hitler, éste era sólo un problema técnico; la voluntad triunfaría.

La derrota no se debió a la falta de esfuerzo. Este hecho se hizo evidente en los primeros años de la posguerra pero se ha olvidado en gran parte de la literatura de las ciencias sociales sobre el tema. Hay diversas razones para este olvido. Los marxistas siguieron tratando de encajar los hechos en un marco teórico que veía al nacionalsocialismo como una variante del capitalismo y que, "en última instancia", consideraba la política y las ideas subordinadas a los intereses clasistas. Los teóricos de la modernización prestaban más atención al papel de la ideología como una fuerza autónoma, pero su pensamiento dicotómico les impedía entender que Alemania podría modernizarse mientras seguía siendo irracional.[9]

"Doy infinitas gracias", escribió un general británico poco después de la terminación de la guerra, "porque la devoción lunática del criterio alocado invadía todos los aspectos de la actividad alemana. Nunca se ha probado más concluyentemente la verdad del viejo ada-

[9] Véase la exposición del cap. I.

gio: 'Aquellos a quienes los dioses quieren destruir, primero los vuelven locos'".[10] A pesar de muchos años de críticas, el gran mérito del análisis del totalitarismo realizado por Hannah Arendt fue su entendimiento de que el nacionalsocialismo estaba impulsado por un conjunto de absolutos ideológicos que eran extremadamente antiutilitarios. La gran desventaja de los análisis marxistas, entre los cuales sigue destacando el de Neumann, es el hecho de que no pueden explicar la dirección tomada por el régimen de Hitler haciendo referencia al capitalismo o el imperialismo. La explicación del capitalismo era salirse por la tangente, ya que no aclaraba lo que había de peculiar en Alemania que la había llevado al nacionalsocialismo, mientras que las crisis económicas de los años treinta tenían resultados tan diferentes en otras sociedades capitalistas.[11] En el último decenio se han

[10] Lord Tedder, Presentación de H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler* (Nueva York, 1979), p. 14.

[11] Además de los análisis del totalitarismo de Arendt, véase Karl Bracher, "The Role of Hitler: Perspectives of Interpretation", en *Fascism: A Reader's Guide,* comp. Walter Laqueur (Berkeley, 1976), pp. 211-225; Erich Goldhagen, "Weltanschauung und Endlosung", *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte* (octubre de 1976), pp. 379-405; y Andreas Hillgruber, *Hitlers Strategie: Politik und Kriegfuhrung 1940-1941* (Francfort, 1965), y "Die 'Endlosung' und das deutsche Ostimperium als Kernstück des rassenideologischen Programms des Nationalsozialismus" (La solución final y el Imperio alemán en el Este como la columna vertebral del programa racial-ideológico del nacionalsocialismo), *Vierteljahresheft für*

puesto de moda en la sociología anglonorteamericana las explicaciones "estructurales" de los sucesos políticos, lo que añade un sesgo contra el examen de los significados subjetivos que los actores imputan a las acciones políticas. Como sostenía Max Weber, la sociología histórica y política requiere que se preste atención a las intenciones, la cultura y las ideas en la política, en lugar de omitirlas. Espero que este libro demuestre el mérito de la afirmación de Weber.[12]

La subestimación de la importancia de la ideología nazi por parte de los académicos que la estudian *a posteriori* sólo refleja la subestimación de la ideología de Hitler y de los nazis por parte de sus contemporáneos. Ni las *élites* conservadoras de Alemania, ni los enemigos de Hitler en la Izquierda comunista, tomaban muy en serio sus ideas. Las primeras creían que podrían usarlo como un instrumento para destruir la República de Weimar, aplastar las organizaciones de la clase trabajadora, el rearme... y descartarlo luego. Los últimos se engañaban creyendo que, como decía el lema comunista, "Después de Hitler llegamos nos-

Zeitgeschichte (abril de 1972), pp. 135-153; y Norman Rich, *Hitler's War Aims* (Nueva York, 1973).

[12] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization,* trad. Talcott Parsons (Nueva York, 1964), pp. 88-100. Recientemente, Anthony Giddens ha sugerido la conveniencia de una combinación de la discusión filosófica de la intencionalidad y las motivaciones en la acción social con los análisis de la política y la estructura social. Véase su obra *Central Problems in Social Theory* (Londres, 1979).

otros".[13] En la historia del apaciguamiento diplomático, esta subestimación se repitió en el campo de las relaciones exteriores. La generación que presenció estos acontecimientos y sus consecuencias aprendió que ni el sentido común ni la política de los grupos de intereses triunfaban sobre los absolutos ideológicos. La ideología racial de Hitler minaba los cálculos basados en los conceptos prusianos tradicionales de la política del poder. En los términos de Weber, el nazismo representaba el ascenso de una ética de fines últimos (raciales) sobre la política de la responsabilidad (nacionalista o capitalista). La ideología racial de Hitler iba mucho más allá del punto en el que servía como un mecanismo de integración social útil mediante la proyección de los descontentos sobre un chivo expiatorio.[14] La utopía de una raza de amos biológicamente superiores, no la defensa del capitalismo alemán, era el meollo de la visión del mundo de Hitler. Y su visión del mundo era a la vez coherente y políticamente consecuente.[15] En su época y más tarde, la concepción "refinada" de los propósitos reales que se encontraban detrás de la ideología de Hitler ha utilizado básicamente un utilitaris-

[13] Bracher, "The Role of Hitler: Perspectives of Interpretation".

[14] Klaus Hildebrand, *The Foreign Policy of the Third Reich*, trad. Anthony Fothergill (Berkeley, 1973), pp. 106-107.

[15] Una observación bien formulada por Eberhard Jäckel en *Hitler's World View: A Blueprint for Power*, trad. Herbert Arnold (Middletown, Conn., 1972).

mo decimonónico que no podía o no quería conciliarse con la política totalitaria del siglo xx. El análisis del modernismo reaccionario presentado en este libro es un esfuerzo para corregir el balance y dar a las tradiciones culturales e ideológicas el peso que les corresponde.

Dicho lo anterior, debo informar al lector que este estudio se ha originado en una perspectiva teórica cuya interpretación del nacionalsocialismo ha sido profundamente errada, según creo ahora. Al revés de lo que ocurre con la mayoría de los contemporáneos liberales y marxistas de los nazis, los críticos teóricos de la Escuela de Francfort percibían claramente las paradojas culturales, las síntesis de la razón y el mito, que este libro documenta en mayor detalle. Estos críticos prestaban más atención a la cultura que los marxistas de ordinario, mientras que, como pensadores dialécticos, no rechazaban las paradojas en favor de los paraísos más seguros del pensamiento dicotómico. Antes de hacer explícitas mis críticas, debo aclarar mis grandes deudas intelectuales con estos pensadores.

El concepto de la cosificación es importante para ubicar la tecnología en los contextos sociales y políticos de su introducción y desarrollo. Lukács discutió la cuestión en su análisis del marxismo soviético. Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse advirtieron también que los intelectuales derechistas alemanes separaban la tecnología de su contexto social. Benjamin fue el primer teórico social y crítico cultural que examinó

la conexión existente entre la avanzada europea, el culto de la técnica, el romanticismo alemán y la Derecha de la posguerra en Alemania. Las discusiones contemporáneas de la estética nazi derivan de sus comentarios sobre la celebración derechista de la belleza de la guerra. Las discusiones hechas por Horkheimer de la revuelta de la naturaleza y de la separación antisemítica de la circulación y la producción mezclaban a Marx y a Weber en una enunciación preliminar de la síntesis de la razón, el mito y la dominación que Horkheimer y Adorno elaboraran con mayor amplitud en la *Dialéctica de la Ilustración*, una obra que seguirá siendo uno de los clásicos de la teoría social del siglo XX. Ernst Bloch, sin ser miembro del círculo de la Escuela de Francfort, fue uno de los pocos marxistas que pudo advertir que el nazismo era capaz de mezclar la modernidad técnica y el romanticismo alemán. Bloch era tan perspicaz que se puso a escribir varios ensayos muy profundos sobre el tema poco común de la mezcla del misticismo y la razón técnica en los escritos de los ingenieros alemanes en la República de Weimar.[16]

Los seguidores contemporáneos de los marxistas críticos han influido también sobre el desarrollo de esta obra. El concepto del anticapitalismo romántico, aplicado a la vida intelectual alemana, hace algo más que ofrecer un análisis materialista de la revuelta cultural.

[16] Sobre las contribuciones de los marxistas críticos, véase el cap. I.

Sugiere los diversos caminos que pueden seguir las revoluciones culturales anticapitalistas. Mientras que la extrema Izquierda vio la comunidad futura en los consejos obreros y los soviets, la extrema Derecha vio esa comunidad en la *Fronterlebnis*. Aquí estaba el "tesoro perdido" que sería recuperado y se volvería permanente gracias a la política derechista. Este tesoro perdido no se encontraba en el pasado distante, ni era agrario o antiindustrial. La guerra y el nacionalismo alemán eran opciones completamente modernas frente al intercambio capitalista y la sociedad burguesa.

Este análisis del anticapitalismo romántico no califica sólo la ecuación de la antimodernidad y la ideología nazi, sino también la ecuación de la antimodernidad y el antisemitismo. Identificando a los judíos con la circulación y las finanzas se decía que el antisemitismo dejaría intactas las relaciones clasistas y de propiedad existentes en la esfera de la producción. Esta distinción simple facilitaba la incorporación de una retórica anticapitalista romántica a los llamados nacionalistas. Aquí debe tenerse presente la naturaleza selectiva de la protesta anticapitalista, antes que una condenación general de la modernidad. Una vez que los nazis habían identificado específicamente a los judíos con las finanzas, no había ninguna razón para que el antisemitismo implicara el rechazo de la industria moderna.

El modernismo reaccionario, especialmente las versiones nazis de la tradición, identificaba a los judíos

con el capitalismo en un sentido más amplio que el implicado por la distinción establecida entre la producción y la circulación. El modernismo reaccionario veía a los judíos como el símbolo de la Ilustración en conjunto, de la racionalización de la sociedad, y del esfuerzo del capitalismo por reducir la vida a categorías económicas. El antisemitismo moderno traducía esta protesta cultural contra el capitalismo en categorías biológicas-raciales. Si los judíos eran la materialización física de la abstracción o la racionalización, su eliminación sería un sinónimo de la victoria de una revolución cultural que restablecía el sentimiento y la inmediatez a un mundo amenazado por la racionalidad desalmada. El Holocausto fue un resultado de esta revolución cultural. El idealismo y el impulso de las SS podían obtener un sostén en la creencia de que la destrucción de los judíos europeos eliminaría el espíritu del capitalismo de Europa.[17]

La cosificación, el anticapitalismo romántico, la estética fascista, la dialéctica de la Ilustración, el antisemitismo como revolución cultural: todas estas nociones contribuyen al entendimiento del modernismo reaccionario, pero ninguna de ellas se ocupa de la relación

[17] Sobre el celo misionero con el que los nazis libraron la guerra contra los judíos, véase Arendt, *The Origins of Totalitarianism;* Bracher, *The German Dictatorship* (Nueva York, 1970); Norman Cohn, *Warrant for Genocide* (Londres, 1967); Lucy Dawidowicz, *The War Against the Jews, 1933-1945* (Nueva York, 1975); y Postone, "Anti-Semitism and National Socialism".

existente entre la sociedad y la cultura alemanas y el nacionalsocialismo. Los ideólogos que he examinado utilizaron selectivamente el pasado de Alemania y luego modificaron este material a la luz de sus propios intereses y experiencias. Cuando Ernst y Friedrich Jünger se referían a la *Blutgemeinschaft* de la primera Guerra Mundial, asociaban la *Gemeinschaft* con los avances técnicos. Después de la guerra, era tan probable que la *Gemeinschaft* denotara imágenes de la tecnología liberada entre la camaradería masculina como imágenes de aldeas bucólicas. Cuando escuchaban la palabra *Volksgemeinschaft*, no todos los alemanes suponían que los llamados a la voluntad y la sangre requerían el ludismo derechista. Timothy Mason ha señalado que la retórica de sonido arcaico puede cambiar su significado en diferentes contextos. Jünger y Schmitt se decían románticos, pero insistían en que con esto querían decir algo completamente diferente de lo que criticaban como las doctrinas escapistas del siglo XIX. Eran masculinos y activos, antes que afeminados y pasivos. Muchos de los modernistas reaccionarios se enorgullecían de ser defensores nietzscheanos de la voluntad de poder y estetizaban la política, pero omitían las críticas de Nietzsche contra el nacionalismo, el antisemitismo y la idolatría del Estado.

Pero sigue siendo cierto que, por selectivos que fuesen los modernistas reaccionarios hacia las tradiciones culturales alemanas, había un terreno muy fértil donde podían crecer sus ideas. Desde los románticos

hasta los ideólogos *völkisch*, Nietzsche, Wagner, la *Lebensphilosophie*, los movimientos juveniles antes de la primera Guerra Mundial, y la revolución conservadora después, Alemania produjo una serie de pensadores que proclamaban valores no racionales a una escala no igualada en ninguna otra parte de Europa. Por mucho que hubiesen cambiado los términos para acomodarse al paisaje industrial, la *Innerlichkeit* alemana seguía siendo una tradición hostil al liberalismo, la que insistía en que la política era despreciable o bien era el lugar donde se salvaban las almas, a menudo jugaba con la violencia como un valor en sí mismo, y soñaba visiones apocalípticas de comunidad total que borraría una época totalmente degenerada. Como decía Mann, sólo había una Alemania, y este país colocaba los valores más altos al servicio del mal. Aunque Heidegger y Mann no estaban de acuerdo con gran parte de lo que era fundamental en el Tercer Reich, ambos entendían que Hitler había utilizado un aspecto importante de la identidad nacional de Alemania para producir un "romanticismo altamente tecnológico".

Por último, debemos recordar que los observadores históricos y sociológicos de la Alemania moderna convienen en las peculiaridades siguientes del camino de Alemania hacia la modernidad. Por comparación con Inglaterra y Francia, la industrialización alemana fue tardía, rápida y completa. Las unidades económicas eran grandes, y la intervención del Estado era directa

y extensa. Ninguna tradición de *laissez-faire* ganó aceptación entre las clases propietarias. Lo más importante es que la industrialización capitalista ocurrió sin una revolución burguesa afortunada. La burguesía, el liberalismo político y la Ilustración seguían siendo débiles. En ninguna otra parte de Europa se enfrentó la industrialización rápida a estructuras feudales con tanta rapidez y dureza como en Alemania. Ninguna otra sociedad europea se volvió capitalista e industrial en tal medida sin una revuelta burguesa triunfante o una fuerte tradición política liberal. Por el contrario, en Alemania permaneció débil el principio liberal. Aunque la modernidad estética y el culto de la técnica existían en otros países de Europa y en los Estados Unidos, en ninguna otra parte se enfrentaban tan abiertamente la modernidad y la tradición como en Alemania. En ninguna otra parte llega a incorporarse a la identidad nacional la conciliación del romanticismo con la tecnología moderna. Era este "camino prusiano" —como decía Lukács— lo que constituía el antecedente histórico y social del lenguaje del romanticismo y luego del modernismo reaccionario, y que asegurara que los valores de la Ilustración siguieran siendo débiles en la ideología alemana. Era la debilidad de la Ilustración, no su vigor, lo que convertía el modernismo reaccionario en una fuerza políticamente importante en Alemania, mientras que en otras partes los cultos de la tecnología, similares en algunos sentidos, seguían siendo preocupaciones inocuas de in-

telectuales literarios. Sin una fuerte tradición liberal que equilibrara las tradiciones de los ingenieros y los intelectuales derechistas, la sociedad alemana no podía montar una resistencia sólida contra la ofuscación romántica de la naturaleza de la tecnología y su relación con la sociedad que culminaba en los discursos de Goebbels, las carreteras de Todt, la máquina de guerra de Speer y la solución final de Hitler.

Por críticos que fuesen los teóricos de Francfort del desarrollo de la ortodoxia soviética, su análisis del nacionalsocialismo, incluso después de la segunda Guerra Mundial, estaba aprisionado en los límites de la teoría marxista. Es probable que el análisis más peculiar y extraño del nazismo haya sido la concepción de Marcuse de que el liberalismo y el fascismo estaban entrelazados. Marcuse tomó erradamente la debilidad del liberalismo alemán, su incapacidad para enfrentarse con eficacia a las fuerzas autoritarias de la sociedad alemana, como la esencia del liberalismo. El análisis hecho por Benjamin de la estética fascista era particularmente perspicaz al captar la atracción del fascismo para los intelectuales de Francia e Italia, al igual que los de Alemania. Pero Benjamin generalizaba de nuevo un fenómeno muy generalizado en Alemania en el problema del fascismo como fenómeno europeo. El *Behemoth* de Franz Neumann estaba terriblemente equivocado acerca del Holocausto porque no podía creer Neumann que los nazis hicieran algo tan irracional como el asesinato de los chivos expiatorios que supues-

tamente mantenían unido a su gobierno. También Neumann interpretaba el nacionalsocialismo como una variante alemana de una crisis generalmente inherente a un capitalismo monopólico avanzado.

Pero la obra más importante de los teóricos críticos sobre el nacionalsocialismo fue la *Dialéctica de la Ilustración.* Recordemos su primera frase: "El mundo completamente ilustrado irradia el desastre triunfante".[18] Adorno y Horkheimer sostuvieron luego que en los inicios de la Ilustración, en Rousseau, Kant y Hegel, estaba implícita la síntesis de la razón, la dominación y el mito que se revelaba en toda su verdad en las orgías de Sade y los aforismos de Nietzsche, y que luego se pusiera en práctica en Auschwitz. Auschwitz era la verdad de la Ilustración: la razón como dominación total. Lo que asombra cuando releemos esta obra ahora clásica es el espacio tan pequeño, si acaso, dedicado a la Ilustración como un factor de la tradición política liberal —el pluralismo político, los parlamentos, la discusión pública, la defensa de la libertad individual frente al Estado— y cuánto se concentra el libro en la razón científica que mina las pretensiones normativas universales de la buena vida. El libro es notable también por lo poco que tiene que decir acerca del destino de la Ilustración en Alemania, a la que examina como si fuese un desarrollo uniforme por toda Europa y los Estados Unidos. Los

[18] Horkheimer y Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York, 1972), p. 3.

autores quieren sugerir claramente que Auschwitz presentaba el posible destino del mundo moderno en conjunto. La modernidad en general, no sólo la modernidad alemana, combinaba el mito y la razón. El encanto y el desencanto coexistían. Auschwitz, no el proletariado, es el espectro que persigue al mundo moderno.[19]

En virtud de que veían la modernidad a través del prisma de Auschwitz, y dado que estaban acostumbrados a exponer las antinomias y las tensiones internas del pensamiento y la sociedad burgueses, Horkheimer y Adorno veían algunas paradojas que pasaban inadvertidas para los marxistas y los teóricos de la modernización. Pero erradamente atribuían a la Ilustración lo que era en efecto el producto de la miseria particular de Alemania. Alemania no padecía por un exceso de razón, de liberalismo, de Ilustración, sino más bien por una deficiencia de cualquiera de esos factores. Las orgías de Sade y los aforismos de Nietzsche eran prevenciones de las posibilidades de la dominación racionalizada en ausencia de las libertades liberales. Horkheimer y Adorno interpretaban tan mal la historia alemana moderna porque permanecían demasiado leales a una versión de la ortodoxia marxista que no reflejaba suficientemente la debilidad del liberalismo en el contexto nacional alemán. Resulta irónico que

[19] Theodor Adorno desarrolla este punto con mayor amplitud en *Negative Dialectic,* trad. E. B. Ashton (Nueva York, 1973), pp. 361-365.

dos teóricos tan dedicados a rescatar lo particular y único hayan tratado de interpretar el nacionalsocialismo en el contexto de una teoría demasiado general de la modernidad. No era el "mundo completamente ilustrado" el que irradiaba desastre. La Alemania de Hitler no estuvo jamás ilustrada sino en forma parcial y completamente inadecuada. Auschwitz sigue siendo un monumento a la deficiencia y no al exceso de razón en el Reich de Hitler.

Esto no quiere decir que el modernismo reaccionario como un conjunto de ideas existiera sólo en Alemania. La atracción del fascismo para los intelectuales de toda Europa, después de la primera Guerra Mundial, incluía precisamente esta combinación de irracionalismo y avance técnico. El modernismo reaccionario merece también ser descrito como un aspecto del modernismo cultural, como lo han hecho Bell y Habermas. El romanticismo acerado de Goebbels formaba parte de la leyenda del individuo creativo en guerra con la burguesía. Las proclamas del *Autobahnen* de Todt son a la vez *kitsch* y un ejemplo de la sustitución de los patrones normativos o utilitarios por los patrones estéticos. Todos los modernistas reaccionarios estaban fascinados por lo nuevo. Creían que la tecnología creaba oportunidades infinitas para la autoexpresión sin límites. Había en Alemania una separación entre el campo técnico y el campo cultural. Como los futuristas italianos, los modernistas reac-

cionarios de Alemania ponían la rebelión cultural al servicio de la tecnología.[20]

El siglo xx ha presenciado en un número deprimentemente grande de ocasiones que los líderes políticos hacían precisamente lo que decían que iban a hacer, aunque tales acciones contradijeran el sentido común. Igualmente importante es la advertencia de que tales líderes han podido contar con la ayuda de muchos auxiliares en sus locuras. El nacionalsocialismo no carecía de oportunistas sin escrúpulos, pero al final eran los ideólogos quienes hacían la diferencia. Una de las razones por las que pudieron permanecer firmes en sus acciones en los últimos seis años del régimen nazi fue que su *Weltanschauung* les había ofrecido respuestas para afrontar el contradictorio problema de industrializar una sociedad mientras se denunciaba la razón. Ya fuese que recordaran las conferencias de sus profesores de antes de la guerra sobre la belleza de la tecnología alemana por oposición al comercialismo inglés, la comunidad masculina de la *Fronterlebnis,* la esperanza de una nueva identidad nacional que fundiera la tecnología y el alma, o una comunidad liberada de sus enemigos raciales, los modernistas reaccionarios ayudaron a impedir el fin de la ideología tras la toma del poder por los nazis en 1933.

[20] Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Francfort, 1962); y Fest, *Hitler,* trad. Richard Winston y Clara Winston (Nueva York, 1974).

La voluntad triunfó sobre los hechos mundanos de la política internacional. Aprendiendo a hablar el lenguaje de la *Kultur,* la voluntad, la autenticidad y el alma, los modernistas reaccionarios contribuían a la victoria de la ideología totalitaria sobre la política del poder tradicional. La ideología nazi no era en modo alguno un rechazo claro de la modernidad.

Las soluciones ofrecidas por los modernistas reaccionarios eran incomparablemente peores que los problemas políticos, económicos y sociales que las ponían en práctica. Los desafíos creados por la segunda revolución industrial no habrían de ser resueltos por la especulación filosófica sobre la tecnología y el alma.

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO

FUENTES PRIMARIAS

La literatura periódica de la revolución conservadora ofrece un material abundante sobre la integración cultural derechista de la tecnología. Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932,* 2a. ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), ofrece una compilación amplia de revistas y grupos. Es esencial la obra de Hans Peter des Coudres, *Bibliographie der Werke Ernst Jünger* (Stuttgart, Klett, 1970).

Por lo que toca a las fuentes bibliográficas sobre las concepciones políticas, las organizaciones profesionales y la atracción del nacionalsocialismo sobre los ingenieros, véase el importante estudio de Heinz Ludwig, *Technik und Ingenieure im Dritten Reich* (Königstein, Ts./Düsseldorf: Athenaeum/Droste, 1979). La obra de Gert Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs: Zum politischen Verhalten der technischen Intelligenz in Deutschland* (Francfort: Suhrkamp, 1970), y la colección de ensayos de Herbert Mehrtens y Steffen Richter, *Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie: Beitrage zur Wissenschaftsgeschichte des Dritten Reiches* (Francfort: Suhrkamp, 1980), examinan la relación existente entre los ingenieros alemanes y la gran industria, y el material ideológico de los años cuarenta, respectivamente.

Este libro introduce algunos materiales nuevos, al mismo tiempo que reinterpreta el problema de la modernidad y el nacionalsocialismo. Los capítulos I y II contienen amplios exámenes de las obras clásicas de antecedentes sociológicos e históricos del nacionalsocialismo. El análisis del nacionalsocialismo como un rechazo ideológico y cultural del mundo moderno se presentó en su forma más convincente en las obras de Karl Dietrich Bracher (*The German Dictatorship,* trad. Jean Steinberg [Nueva York: Praeger, 1970]), Georg Lukács (*Die Zerstörung der Vernunft* [Darmstadt: Luchterhand, 1962]), George Mosse (*The Crisis of German Ideology* [Nueva York: Grosset and Dunlap, 1964]), Talcott Parsons ("Democracy and Social Structure in Pre-Nazi Germany", en *Essays in Sociological Theory,* ed. rev. [Nueva York: Free Press, 1964]), Helmut Plessner (*Die verspätete Nation* [Francfort: Suhrkamp, 1974], y Fritz Stern (*The Politics of Cultural Despair* [Nueva York: Anchor Books, 1965]), y ha sido sucintamente resumido por Henry J. Turner en "Fascism and Modernization", en *Reappraisals of Fascism* (Nueva York: New Viewpoints, 1975).

Ralf Dahrendorf en *Society and Democracy in Germany* (Nueva York: Doubleday [Anchor Books], 1966), Franz Neumann en *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (Nueva York: Oxford University Press, 1944), y David Schoenbaum en *Hitler's Social Revolution* (Nueva York: Doubleday [Anchor Books], 1967), sostuvieron que la sociedad industrial de Alemania era un disolvente que diluía el poder de la ideología,

conclusión a la que llegó también Barrington Moore Jr., en *The Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966). Neumann, en particular, obtuvo las implicaciones de un análisis que sugiere que la ideología vio declinar su importancia. Precisamente contra tales nociones utilitarias Hannah Arendt escribió *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland: Meridian Books, 1958).

La mayor parte de la literatura marxista sobre el "fascismo" elude las complejidades del problema de la modernidad presentando al régimen de Hitler como una variante del capitalismo. El marxismo cultural de Ernst Bloch y la Escuela de Francfort fue un esfuerzo oportuno para llevar hasta su límite las categorías radicales. El libro de Bloch. *Erbschaft dieser Zeit* (Francfort: Suhrkamp, 1962), y sus ensayos sobre la política cultural de los ingenieros conservadores en la República de Weimar, publicados en *Verfremdungen* I (Francfort: Suhrkamp, 1968), son especialmente útiles. La idea de que el mito y la modernidad son inseparables era la noción central de Max Horkheimer y Theodor Adorno en *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York: Herder and Herder, 1972). Horkheimer analizó la conexión existente entre el irracionalismo y la tecnología en "Zum Rationalismusstreit in der gegenwartigen Philosophie", en *Kritische Theorie der Gesellschaft* (Francfort: Suhrkamp, 1968), y en *The Eclipse of Reason* (Nueva York: Seabury Press, 1974). Para la primera y todavía una de las aplicaciones más penetrantes del concepto de la cosificación a las concepciones derechistas de la tecnología en los primeros años de la posguerra, véase Walter Benjamin, "Theorien des

deutschen Faschismus", en *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften,* vol. 3 (Francfort: Suhrkamp, 1977), pp. 238-250.

Un pequeño número de sociólogos han rechazado las dicotomías de la tradición y la modernidad, o el progreso y la reacción, y han tratado de relacionar los desarrollos culturales con las estructuras sociales-económicas. Las obras de Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (Nueva York: Basic Books, 1973) y *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nueva York: Basic Books, 1976), contienen en conjunto abundantes ideas sobre las ramificaciones políticas y económicas del cambio técnico, y sobre la tensión existente entre la cultura modernista y la racionalidad técnica. El análisis que hace Bell de las vicisitudes políticas del ideal modernista de la autoinfinitud del yo resulta particularmente perspicaz. Anthony Giddens defiende una síntesis de los análisis del significado y el poder en *Central Problems in Social Theory* (Londres: Heinemann, 1979); su ensayo "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology", *American Journal of Sociology,* 81 (1976), pp. 703-729, es una crítica poderosa de los hábitos dicotómicos de gran parte de la teorización sociológica. Jürgen Habermas ofrece también interesantes comentarios sobre el modernismo y la política en "Modernity vs. Post-modernity", *New German Critique,* 22 (invierno de 1981), pp. 3-14, y en sus colecciones de ensayos *Kultur und Kritik* (Francfort: Suhrkamp, 1973), y *Philosophische-politische Profile* (Francfort: Suhrkamp, 1971). Reinhard Bendix censura el uso esquemático de las categorías sociológicas en "Tradition and Modernity Reconsidered",

Comparative Studies in Society and History, 9 (1967), pp. 292-346.

La idea de que la experiencia del frente de la primera Guerra Mundial sirvió como modelo de una comunidad visionaria sugiere la importancia del análisis sociológico de los intelectuales. Tocqueville y Max Weber son el punto de partida de tal análisis, es decir, de los intelectuales que se meten a la política para salvar sus almas. Karl Mannheim presenta en *Ideology and Utopia,* trad. Louis Wirth y Edward Shils (Nueva York: Harcourt, Brace, World, 1936), nuevas ideas sobre las corrientes utópicas e irracionalistas de Europa Central después de la primera Guerra Mundial. Después de la segunda Guerra Mundial, el rechazo de la política totalitaria de la Derecha y la Izquierda condujo de nuevo a la reflexión sociológica sobre los intelectuales. Además de la obra de Arendt, *Origins of Totalitarianism;* la de Albert Camus, *The Rebel* (Nueva York: Random House [Vintage Books], 1956), los ensayos de Edward Shils en *The Intellectuals, the Powers and Other Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), y Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (Nueva York: Norton, 1962), arrojan alguna luz sobre los peligros de la búsqueda de la *Gemeinschaft* y la justificación de la historia en la política.

La colección de Phillip Rieff, *On Intellectuals* (Nueva York: Doubleday [Anchor Books], 1961), y el libro de George Mosse, *Germans and Jews: The Right, the Left and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany* (Nueva York: Fertig, 1970), iluminan las dimensiones extrapolíticas de la política. La obra de Paul Hollander, *Political Pilgrims* (Nueva York: Oxford University Press,

1981), ayuda a revivir el análisis sociológico de los intelectuales políticos combinando una excelente integración teórica de los análisis clásicos con un examen empírico revelador del radicalismo norteamericano en los años sesenta.

Todo sociólogo interesado en la relación entre la cultura y la política se beneficiará de la lectura de los argumentos de Clifford Geertz acerca de la importancia de una sensibilidad literaria para el análisis de la ideología en *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973). En *Hitler: The Führer and the People* (Berkeley: University of California Press, 1975), presenta J. P. Stern un análisis excelente de la utilización, por parte de Hitler, del lenguaje del yo auténtico, complementando y ampliando considerablemente los anteriores comentarios perspicaces de Kenneth Burke sobre Hitler en *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge: University of Louisiana Press, 1941). George Steiner comenta la conexión entre la cultura y el barbarismo en *Language and Silence* (Nueva York: Oxford University Press, 1967), y en forma más especulativa en *In Bluebeard's Castle* (Nueva Haven, Conn.: Yale University Press, 1979).

La idea de que la literatura preserva algunas percepciones que la ciencia social omite u olvida recibe una confirmación notable en el entendimiento que tiene Thomas Mann de la síntesis del romanticismo y un culto a la tecnología en el nacionalsocialismo. Fundamentalmente importantes son *Doctor Faustus*, trad. H. T. Lowe-Porter (Londres: Martine Secker and Warburg, 1949), y su ensayo de tiempos de guerra sobre el romanticismo y el nacionalsocialismo, "Deutschland und die Deutschen", en

Thomas Mann: Essays, Band 2, *Politik,* comp. Herman Kunzke (Francfort: Fischer, 1977). Entre los tratamientos generales del nacionalsocialismo, la obra de Joachim Fest, *Hitler,* trad. Richard Winston y Clara Winston (Nueva York: Random House [Vintage Books], 1974), combina soberbiamente las ideas de Benjamin, Bloch, Adorno y Horkheimer, y Mann en un análisis sutil de la mezcla de "Biedermeier y modernidad" en el régimen nazi.

Varios estudios del romanticismo europeo del siglo XIX ayudan a aclarar el tema de las dimensiones románticas de la política del siglo XX. Son especialmente útiles las obras de Jacques Barzun, *Classic, Romantic and Modern* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), que refuta la equiparación del romanticismo a la Derecha exclusivamente; y Meyer Abrams, *Natural Supernaturalism* (Nueva York: Norton, 1973). El ensayo de Alvin Gouldner, "Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science", en *For Sociology* (Middlesex, 1973), es uno de los primeros esfuerzos que se han hecho para rastrear las conexiones entre el romanticismo en la literatura y los debates en la teoría social.

El caso de Lukács es paradigmático de la relación existente entre el romanticismo político y el atractivo de las visiones despóticas de la comunidad sobre la Derecha y la Izquierda después de la primera Guerra Mundial. En el último decenio ha aparecido cierto número de obras muy útiles para el entendimiento de las vicisitudes de la revolución cultural en Europa Central. Véase en particular el estudio de Andrew Arato y Paul Breines sobre las conexiones entre el romanticismo y la crítica de la

cosificación hecha por Lukács en *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (Nueva York: Seabury Press, 1979); el excelente estudio hecho por Lee Congdon, de la conexión entre la búsqueda de comunidad y la atracción del despotismo de Lukács, *The Young Lukács* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983), apareció demasiado tarde para integrarlo adecuadamente a este estudio; Ferenc Feher reconstruye brillantemente la importancia de la primera Guerra Mundial como "el punto de inflexión del anticapitalismo romántico" en "Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus: Typologie und Beitrag zu deutschen Ideologiegeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács", en Agnes Heller y otros, *Die Seele und das Leben: Studien zum frühen Lukács* (Francfort: Suhrkamp, 1972); y Michael Lowy usa la noción del anticapitalismo romántico para ofrecer una interpretación sugerente, aunque ligeramente esquemática, de la política cultural en todo el abanico político de Weimar en *Pour une Sociologie des Intellectuelles Revolutionnaires* (París: Presses Universitaires Française, 1976). La obra del propio Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Darmstadt: Luchterhand, 1962), combina ciertas presentaciones dogmáticas e injustas de antiguos maestros con algunos análisis muy útiles de ciertas figuras de la Derecha.

Los debates generados en los años sesenta por la nueva Izquierda, acerca de las semejanzas y diferencias entre la extrema Izquierda y la extrema Derecha en lo tocante a su concepción de la sociedad industrial, constituyeron otro punto de partida. El ensayo de John

Norr, "German Social Theory and the Hidden Face of Technology", *European Journal of Sociology,* XV (1974), pp. 312-336, exagera la deuda de la Escuela de Francfort con la crítica cultural conservadora y la fascinación fascista por la tecnología, pero sigue siendo un análisis profundo del culto derechista por la máquina. René Konig hace una relación balanceada y completa del radicalismo antiindustrial y cultural en Weimar en "Zur Soziologie der Zwanziger Jahre...", en *Die Zeit Ohne Eigenschaften: Eine Bilanz der Zwanziger Jahre,* comp. Leonard Rheinisch (Stuttgart: Kohlhammer, 1961). Claus Offe subraya también las conexiones entre el análisis hecho por Marcuse de la unidimensionalidad y la crítica cultural conservadora en "Technik und Eindimensionalitat: Eine Version der Technokratie-these?", *Antworten auf Herbert Marcuse,* comp. Jürgen Habermas (Francfort: Suhrkamp, 1968).

El libro de Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution* (Nueva York: Doubleday [Anchor Books, 1966]), sigue siendo muy útil como uno de los primeros esfuerzos por examinar las tensiones entre el nacionalsocialismo y la sociedad industrial. Charles S. Maier ofrece una guía confiable para los antecedentes sociales y económicos del modernismo derechista en *Recasting Bourgeois Europe: Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade After World War I* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975), y "Between Taylorism and Technocracy: European Ideologies and the Vision of Productivity in the 1920s", *Journal of Contemporary History,* 5 (1970), pp. 27-51. Timothy Mason se concentra en el atractivo de la experiencia de tiempos de guerra como

una comunidad que trasciende los conflictos clasistas y una advertencia de posibles revueltas futuras de la clase trabajadora en su *Sozialpolitik im Dritten Reich: Arbeiterklasse und Volksgemeinschaft* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978). Véase un análisis sugerente de la combinación de temas modernos y antimodernos en las legislaciones laborales nazis en el ensayo de Mason, "Zur Entsehung des Gesetzes zur Ordnung der nationalen Arbeit, vom 20 Januar 1934: Ein Versuch über das Verhaltnis 'archaischer' und 'moderner' Momente in der neuesten deutschen Geschichte", en *Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik,* comp. Hans Mommsen, Dieter, Petzina y Bernd Weisbrod (Düsseldorf: Droste, 1974). En *Burgerliche Gesellschaft und Faschismus in Deutschland: Ein Forschungsbericht* (Francfort: Suhrkamp, 1977), ofrece Eike Hennig una panorámica completa de la literatura norteamericana, británica y alemana-occidental sobre el "fascismo" y presenta algunas críticas de las teorías de la modernización que también plantean la cuestión de la mezcla de temas modernos y antimodernos en el régimen nazi. David Abrahams subraya la desunión de los capitalistas alemanes para explicar el fracaso de la democracia parlamentaria en *The Collapse of the Weimar Republic* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981).

Hay varias relaciones generales excelentes de la historia de la política y la cultura de Weimar, tales como las de Karl Dietrich Bracher, *Die Auflosung der Weimarer Republik: Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie,* 2a. ed. (Stuttgart: Athenaeum/Droste, 1978); y *The German Dictatorship,* pp. 124-227; Gordon

Craig, *Germany: 1866-1945* (Nueva York: Cambridge University Press, 1980), pp. 396-568; Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (Nueva York, 1968); y Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History, 1918-1933* (Nueva York: Putnam, 1974). La mejor presentación panorámica de las ideas de la revolución conservadora de Weimar es la de Kurt Sontheimer en *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (Munich: Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, 1968). Otras obras que ubican a los intelectuales derechistas en el contexto de la política de Weimar son: Bracher, *The German Dictatorship;* Gordon Craig, *Germany: 1866-1945;* Klemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957); Herman Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969); Laqueur, *Weimar: A Cultural History, 1918-1933* (Nueva York: Capricorn Books, 1976); y Walter Struve, *Elites Against Democracy* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973). Sobre el bolchevismo nacional, véase Ernst Otto von Schuddekopf, *Linke Leute von Rechts: National Bolschewismus in Deutschland, 1918-1933* (Francfort: Ullstein, 1972), que contiene materiales interesantes sobre la fascinación del autoritarismo ruso para la Derecha alemana.

Varios estudios del efecto de la primera Guerra Mundial sobre la política cultural de la Derecha en la posguerra resultaron útiles. Entre la abundante literatura sobre la revolución conservadora, la obra de Karl Prumm, *Die Literatur des soldatischen Nationalismus der 20er Jahre: 1918-1933,* 2 vols. (Kronberg: Scriptor, 1974), pre-

senta el análisis más exhaustivo del extenso *corpus* de libros y ensayos de Jünger que se ocupan de la *Fronterlebnis.* Son también útiles sobre este punto las obras de Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (Nueva York: Oxford University Press, 1975); Eric Leeds, *No Man's Land* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); y Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979). El libro de Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* y su ensayo "The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure", en *On Revolution* (Nueva York: Viking Press, 1965), contienen algunos comentarios profundos sobre las conexiones entre la presentación mítica de la guerra y el surgimiento de la política totalitaria.

Me siento escéptico acerca de los usos de las interpretaciones psicoanalíticas de la historia y la política, sobre todo porque se hacen sin el beneficio de la conversación entre el analista y el paciente. El estudio psicoanalítico, feminista, de los diarios y ensayos de los miembros del Free Corps, hecho por Klaus Theweleit en *Mannerphantasien,* 2 vols. (Francfort: Roter Stern Verlag, 1978-1979), tiene también esta deficiencia pero presenta creativamente un material abundante sobre las dimensiones emocionales de la fascinación de la Derecha por la máquina.

En el caso de Ernst Jünger, el estudio antes mencionado de Karl Prumm plantea la cuestión de la *Versöhnung* o reconciliación del irracionalismo y la guerra moderna, con gran persuasión. El mejor estudio de la relación existente entre la estética de la avanzada y la política derechista en la obra de Jünger es el de Karl-

Heinz Bohrer, *Die Ästhetic des Schreckens: Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (Munich: Hanser, 1978). Otras obras importantes de análisis y exposición sobre Jünger son las de Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger*; Carl Schmitt, *Martin Heidegger* (Stuttgart: Enke, 1958); Gerhard Loose, *Ernst Jünger: Gestalt und Werk* (Francfort: Klosterman, 1957); Hans-Peter Schwarz, *Die konservative Anarchist: Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers* (Friburgo: Verlag Rombach, 1962); y J. P. Stern, *Ernst Jünger: A Writer of Our Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

Sobre Oswald Spengler, véase H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler: A Critical Estimate* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), y las secciones apropiadas de las obras de Klemperer, Mohler y Struve. Sobre las concepciones de Heidegger acerca de la tecnología y su relación con la atracción que ejercía sobre él el nacionalsocialismo, véase el excelente estudio de Winfried Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte: Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1975), así como la influyente crítica de Theodor Adorno en *The Jargon of Authenticity,* trad. Knut Tarnowski y Frederic Will (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973). El libro de George Steiner, *Heidegger,* Harmondsworth: Penguin Books, 1979), es una introducción útil. El libro de Krockow antes mencionado analiza la relación entre la subjetividad y la renuncia política de Heidegger, mientras que el ensayo antes mencionado de John Norr comenta las concepcio-

nes de Heidegger sobre la tecnología. En lo tocante a Carl Schmitt y Hans Freyer, podemos consultar las obras de Bracher, Craig, Krockow, Sontheimer y Norr sobre la Derecha de Weimar. El ensayo de Joseph Bendersky, "The Expendable *Kronjurist:* Carl Schmitt and National Socialism", *Journal of Contemporary History,* 14 (1979), pp. 309-328, se ha complementado recientemente con un estudio más amplio. La tesis doctoral de Jerry Muller sobre Hans Freyer, en progreso en la Universidad de Columbia, deberá ayudar a cerrar la brecha dejada por la ausencia de un estudio completo de esta figura intrigante y problemática.

La literatura sobre Werner Sombart es más extensa. El perspicaz estudio de Wolfgang Hock, *Deutscher Antikapitalismus* (Francfort: Knapp, 1960), ubica el canticapitalismo de Sombart en el contexto del nacionalismo alemán y rastrea sus conexiones con el círculo formado alrededor de *Die Tat.* El libro de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Nueva York: Free Press, 1968), subraya su análisis del capitalismo y el espíritu empresarial. La obra de Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement* (Nueva York: Knopf, 1973), es muy competente en lo tocante a la evolución del anticapitalismo de Sombart hacia la Derecha, en el marco de una entrega constante a un hincapié nietzscheano sobre la voluntad. El libro de Herman Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany, 1914-1933* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), presenta a Sombart como uno de los voceros más articulados de la clase media atrapada entre capitalistas y trabajadores. La obra de Krause, *Werner Sombarts Weg vom Kathe-*

dersozialismus zum Faschismus (Berlín Oriental: Akademie Verlag, 1962), destaca las contribuciones de Sombart al nacionalsocialismo desde un punto de vista marxista-leninista. El *Leo Baeck Yearbook* ha publicado algunos ensayos excelentes sobre Sombart, escritos por Toni Oelsner (1962), David Landes (1974), Paul Mendes-Flohr (1976) y Werner Mosse (1979), que documentan la centralidad del antisemitismo en la concepción que tiene Sombart del desarrollo capitalista. El excelente estudio de Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978), compara las concepciones de Sombart sobre el capitalismo y los judíos con las de Max Weber y Max Horkheimer. Las concepciones de Horkheimer sobre el antisemitismo se desarrollan muy ampliamente en la *Dialectic of Enlightenment,* trad. John Cumming (Nueva York: Herder & Herder, 1972), y *Autoritärer Staat* (Amsterdam: Verlag de Munter, 1967).

La mejor exposición del tratamiento del antisemitismo en la literatura histórica del nacionalsocialismo es la de Lucy Dawidowics, *The Holocaust and the Historians* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981). La cuestión del antisemitismo y la modernidad recibe un tratamiento extenso en los números 19 a 21 de la revista *New German Critique.* Véanse en particular los ensayos de Ferenc Feher, Martin Jay, Jeffrey Herf, Anson Rabinbach y Moishe Postone.

Existen varios estudios excelentes sobre el papel de Hitler y la formación de su política exterior. Sobre su visión del mundo, véase Eberhard Jäckel, *Hitler's World View: A Blueprint for Power,* trad. Herbert Arnold

(Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1972), y la biografía de Joachim Fest. Andreas Hillgruber demuestra en *Hitler's Strategie: Politik und Kriegführung, 1940-1941* (Francfort: Bernard and Graefe, 1965), la centralidad de la solución final en la planeación de Hitler. Sobre este punto, véase también Norman Rich, *Hitler's War Aims* (Nueva York: Norton, 1973), y Erich Goldhagen, "Weltanschauung und Endlosung", en *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte* (octubre de 1976), pp. 379-405. El libro de Klaus Hildebrand, *The Foreign Policy of the Third Reich,* trad. Anthony Fothergill (Berkeley: University of California Press, 1973), es un análisis extremadamente lúcido de los elementos de continuidad y discontinuidad entre las metas de la política exterior de los nazis y la política tradicional prusiana-alemana. La obra de Gerhard Weinberg, *The Foreign Policy of Hitler's Germany,* cubre el periodo de 1933 a 1939 y es el estudio definitivo del tema. Véase el volumen uno, *Diplomatic Revolution in Europe: 1933-1936* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

En los últimos dos decenios se ha desarrollado una literatura considerable sobre la "estética fascista", la que por el hincapié y los errores de omisión podría llevar al lector a pensar que el nacionalsocialismo era primordialmente una exhibición artística bien financiada. Sin embargo, algunas obras de este género no pierden de vista el bosque por ver los árboles. La discusión de la estética fascista se inicia con la obra de Walter Benjamin, la que analiza e interpreta con gran eficacia Ansgar Hillach en "Die Äshtetisierung des politischen Lebens", en *Links hatte noch alles sich zu enträtseln: Walter Benjamin im*

Kontext, comp. Walter Burkhardt (Francfort: Syndikat Verlag, 1978). Las obras de George Mosse, *The Nationalization of the Masses* (Nueva York: New American Library, 1975), y *Masses and Man* (Nueva York: Howard Fertig, 1980), destacan el papel de la forma en la creación de símbolos nacionales. El ensayo de Anson Rabinbach, "The Aesthetics of Production in the Third Reich", en *International Fascism,* comp. George Mosse (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1979), combina fructíferamente la reflexión sobre la estética nazi con un estudio del modernismo nazi en la Oficina de la Belleza del Trabajo de Albert Speer. El libro de Helmut Lethen, *Neue Sachlichkeit: Studien zur Literatur des weissen Sozialismus* (Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1970), contiene abundante material sobre el culto derechista de la tecnología en Weimar, presentado como el puntal ideológico del capitalismo. Por lo que toca a la relación entre la estética y la política en Alemania y en la avanzada europea en general, véase Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*; la obra ahora clásica de Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism,* trad. Leila Vennewitz (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1966); Miriam Hansen, *Ezra Pounds frühe Poetik und Kulturkritik zwischen Aufklärung und Avantgarde* (Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979); y Frederick Jameson, *Fables of Aggression. Wyndham Lewis: The Fascist as Modernist* (Berkeley: University of California Press, 1979). El excelente estudio de Gillian Rose sobre Theodor Adorno, *The Melancholy Science* (Nueva York: Columbia University Press, 1978), presenta convincentes análisis de la disputa sobre el modernismo que involucra a Lukács,

Benjamin, Brecht, Adorno y Bloch. J. P. Stern y Joachim Fest, en sus respectivos estudios de Hitler, ofrecen perspicaces comentarios sobre el legado alemán del siglo XIX que impulsó la celebración del esteticismo amoral en la política alemana del siglo XX. Las obras de Susan Sontag, *Under the Sign of Saturn* (Nueva York: Random House [Vintage Books], 1981), y *On Photography* (Nueva York: Dell [Delta], 1978), contienen también algunos materiales sobre la estética fascista.

Conviene mencionar varios estudios de los ingenieros y la política en otras sociedades. Kendall Bailes combina hábilmente la historia ideológica y la historia institucional en *Technology and Society under Lenin and Stalin: Origins of the Soviet Technical Intelligentsia, 1917-1941* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978). En *British Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), presenta Martin J. Wiener las concepciones antiindustriales de las *élites* políticas y culturales y sostiene que han contribuido a la declinación económica británica. El libro de David Noble, *America by Design: Science, Technology and the Rise of Corporate Capitalism* (Nueva York: Knopf, 1977), subraya las conexiones existentes entre los ingenieros, las empresas, el gobierno y las universidades. Alan Silver, del Departamento de Sociología de la Universidad de Columbia, compara las tradiciones nacionales de los ingenieros en su ensayo inédito "Nations as Arenas of 'New Class' Formation: The Case of Engineers". El estudio definitivo de David Landes, *The Unbound Prometheus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), documenta e interpreta la interacción de

las fuerzas económicas, políticas, sociales y culturales a medida que influían sobre el cambio tecnológico y se veían influidas por él por toda Europa, durante la primera y la segunda revoluciones industriales.

La redacción de este libro ha fortalecido mi escepticismo acerca del valor de la especulación filosófica sobre "la relación entre la tecnología y la sociedad". Los lectores que quieran entender las modas entre intelectuales pueden consultar con provecho la amplia obra de Manfred Stanley *The Technological Conscience* (Nueva York: Free Press, 1978); Otto Ulrich, *Technik und Herrschaft* (Francfort: Suhrkamp, 1977), un libro que refleja el radicalismo posmarxista de los ecólogos de Alemania Occidental; y Langdon Winner, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1977), que cubre el terreno desde la historia de Frankenstein hasta los teóricos de la sociedad industrial de los años sesenta.

Una conclusión que puede obtenerse de esta reseña de la literatura académica sobre el nacionalsocialismo y la modernidad es que, a mediados de los años ochenta, hemos avanzado hasta las ideas que formulara Thomas Mann en los años cuarenta, lo que debiera recordarnos la importancia de los exámenes de la sociedad, la política y la cultura orientados por la historia. El progreso ocurre a menudo como un recordatorio de ideas pasadas.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL